<36602096540018

<36602096540018

Bayer. Staatsbibliothek

Opp. 501 c
(4.

Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Vierter Band.

Erste Abtheilung.

4, 1.2

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.
1819.

87 G
Wbg. / 50 / 571

6v85

ERZIEHER AKADEMIE DER ADOLF-HITLER-SCHULEN

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

(4246)

Geneigter Leser!

Während vorliegender vierte Band seiner Werke abgedruckt wurde, starb Friedr. Heinr. Jacobi nach kurzer Krankheit am 10. März. Er hatte den Entwurf eines Vorberichts angefangen, und schon früher für denselben Manches Einzelne niedergeschrieben, was Anordnung und Zusammenstellung von heiteren Augenblicken eines vorgerückten mit körperlichen Beschwerden heimgesuchten Alters erwartete. Ich übernehme jetzt das Geschäft, statt seiner ein Aehnliches zu versuchen, wohlbekannt mit dem Inhalt seiner philosophischen Lehre, welche mich vor fünf und zwanzig Jahren zuerst durch die verwickelten Gänge andrer Systeme führte, und seitdem die Richtung meines philosophischen Nachdenkens ent-

schied; aber auch wohlbekannt mit der großen Schwierigkeit, zerstreute und abgerißne Glieder eines Ganzen ohne Beyhülfe des Urhebers mit einiger Natürlichkeit und Wohlgestalt zusammenzufügen. Oft übermannten mich hiebey Wehmuth und tiefe Trauer um den Hingeschiedenen; es war, als ob gebrochne Anklänge einer zweiten Welt in die Tonreihe der gegenwärtigen übertragen werden sollten, und nicht ihren rechten Ort zu finden wüßten; als ob ihre wahre Vereinigung nicht zu suchen sey im bewegten irdischen Daseyn, sondern in den Wohnungen des ewigen Friedens. Dennoch gab mir das unvergeßliche Andenken treuer Freundschaft und Liebe den Muth zum Versuche, und dieser schien sogar als wohlwollender Dienst über dem Grabe nothwendig gefordert. Darum bedenke, lieber Leser, wenn dir Einiges mangelhaft scheint, Anderes nicht ganz in der eigensten Art des Verblichenen, die Schuld liege, — obgleich er selber redend eingeführt worden — nicht an ihm, sondern an der unzureichenden Hülfe seines Freundes, der gerne allen Tadel deßhalb tragen will, und sich nur bewußt ist nach Kräften gethan zu haben, was er vermochte.

Ueber die ganz neu hinzugekommene dritte Abtheilung dieses Bandes wird eine ihr beygefügte eigne Vorrede das Nöthige erinnern.

Die noch fehlenden zwey Bände der Werke, zu deren Herausgabe Alles vorbereitet ist, sollen ihrer Zeit folgen und die Sammlung vollständig machen.

München, am 10. April 1819.

Friedrich Köppen.

Vorbericht.

Wider die Zeitfolge erscheinen erst im vierten Bande meiner Werke die Briefe über die Lehre des Spinoza, mit welchen wohl schicklicher die ganze Sammlung, wenigstens die Reihe der eigentlich philosophischen Schriften, hätte beginnen sollen. Der Verfasser wünschte letztres entschieden, wünschte überhaupt die chronologische Ordnung, nach Möglichkeit, durchaus zu befolgen, aus denselben Gründen, welche der Recensent des dritten Bandes vorliegender Sammlung in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (1817. St. 32.) angeführt hat, weil nämlich: alle

diese philosophischen Schriften durchgängig in einander eingreifen, sich gegenseitig näher aufhellen und bestimmen, und dadurch deutlichst zeigen, wie dem Vf. ein Gedanke nach dem andern klarer wurde, und warum beym ersten Anblick einige Hauptmomente seiner Philosophie nicht ganz dieselben geblieben zu seyn scheinen. Aeußere Gründe jedoch traten diesen inneren entgegen, und verlangten — wie schwer es fallen mochte — Ergebung. Deutschlands Lage im Jahre 1811, als diese Sammlung unternommen wurde, und die einen nahen Untergang alles gelehrten öffentlichen Verkehrs drohende Zeit, riethen dringend, solche Schriften, welche seit vielen Jahren im Buchhandel vergriffen waren und noch immer häufig begehrt wurden, namentlich Eduard Allwills Briefsammlung und das Gespräch über Idealismus und Realismus, zuvörderst herauszugeben, und ihnen theils im Druck noch nicht erschienene, theils

in Zeitschriften zerstreute oder als Flugschriften verloren gegangene Aufsätze beyzugesellen. Wegen Allwills Briefsammlung mochte ich leicht nachgeben, da ihr Alters wegen voranzutreten gebührte und sie nur wider sich hatte, daß sie unvollendet geblieben. Außerdem enthält sie wirklich den ächten allgemeinen Schlüssel zu meinen Werken, sowohl was den Inhalt angeht, als den Vortrag. Der Leser wolle nachsehen, was hierüber in der Vorrede zu Allwill S. XI—XIII. gesagt ist. Dem Gespräch über Idealismus und Realismus ward der Vortritt vor dem Werke über Spinoza dadurch erleichtert, daß es zugleich als ein älteres und jüngeres betrachtet werden mochte. Es war um zwey Jahre jünger, als die Briefe an Mendelssohn; zwey Jahre älter, als das im Jahre 1789 vollständig erschienene Buch über die Lehre des Spinoza, welches sich häufig auf das Gespräch über Idealismus und Realismus, als ein voran-

gegangenes, bezieht. Hier war also für strenge Beybehaltung chronologischer Ordnung ohnehin kein Rath, daher beschloß ich, eine Einleitung in meine sämmtlichen philosophischen Schriften als Vorrede zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus an die Spitze zu stellen, und damit die Sache zu schlichten. Wußte doch jeder Leser, daß diese Reihe von Schriften mit den Briefen an Mendelssohn begonnen hatte, und war ihm doch deren Hauptinhalt wohl noch gegenwärtig.

Was in jener Vorrede S. 4—7 angeführt worden, warum ich bey der neuen Herausgabe des Gespräches keine solche Veränderungen vornahm, die es seiner Zeit entrückt und als geschichtliche Urkunde verfälscht hätten, gilt noch in weit höherem Grade von den Briefen über die Lehre des Spinoza. Der Gang dieser Schrift ist ein durchaus geschichtlicher, er ist nicht gemacht, sondern

geworden, und wie nun Alles in ihr entstand und seitdem bestand, muß man es gegenwärtig lassen, ohne Tugenden mehren oder Gebrechen mindern zu wollen. Des Wegnehmens und Zusetzens, des Biegens und Besserns wäre bey solchem Versuche kein Ende. Ich entschloß mich daher, nach reiflicher Ueberlegung, auch nicht einmal durch neue Anmerkungen dieser dritten Ausgabe nachzuhelfen *), sondern mich zu verhalten, als wäre ich der Herausgeber eines Werks von einem schon verstorbnen Schriftsteller. Sogar einige Stellen der Schlußrede, welche in der Ausgabe von 1789 fehlen, sind von mir aus der Ausgabe von 1785 wieder hergestellt worden, indem ich mehr der ursprünglichen Eingebung vertraute, als der späteren kühlen Ueberlegung; welche oft gar nicht wiederfinden kann, was der Geist anfangs seiner Rede untergelegt hatte. In ähnlichem Sinne vertheidigte

*) Nur S. 217 — 222 dieses Bandes und an wenigen andern Orten ist hievon abgewichen worden.

Voltaire eines seiner Werke gegen Jemanden, der viel Abänderungen begehrte: „Lassen Sie mir das Kind, wie es ist; es hat einen Höcker, aber es befindet sich wohl" Selbst wenn scheinbar leicht ohne Verletzung andrer Theile dergleichen wegzuschaffen wäre, wird das Unternehmen bedenklich, weil man den Ort anzutasten Gefahr läuft, welcher Sitz des Lebens ist. Nach diesen Grundsätzen glaubte ich bey meinen Werken verfahren zu müssen, und mancher Höcker blieb deßhalb an seinem Platz.

Wäre nun hierüber mit geneigten Lesern ein freundliches Verständniß eingeleitet, so dürfte dasselbe in andrer Hinsicht gleichfalls wünschenswerth seyn, was nämlich den Gesammtinhalt meiner Werke und deren Vortrag betrifft. Des allgemeinen Schlüssels zu ihnen ist schon erwähnt *). Man hat ihn aber nicht immer ge-

*) Nämlich Werke Bd. I. Vorr. zu Allwill, S. XI — XIII. u. Ebendas. S. 364 — 367. eine weitere Auslegung

funden und gebraucht, sondern mit andern Haupt- und Nebenschlüsseln zu Zeiten Aufschluß versucht. Da sollte vornehmlich dieß Eine offenbar werden: der Urheber jener Werke sey ein Philosoph nur von Natur oder Charakter; ein Schriftsteller nur von ungefähr oder aus Gelegenheit; ihm habe Wissenschaft und Wahrheit keinen unbedingten Werth, mithin sey seine Liebe zu Wissenschaft und Wahrheit, nur eine untergeordnete, interessirte, folglich eine unreine Liebe; ihm fehle der rein logische Enthusiasmus, d. i. die um das Resultat der Forschung unbekümmerte durchaus reine Wahrheitliebe, welche die eigentliche Sittlichkeit des Denkens ausmache; sein Kopf sey mit dem Herzen zusammengewachsen, darum nothwendig unphilosophisch; und so zeige sich am Ende als Summe der Jacobischen Darstellungen und Lehren nur

---

in einem Briefe an J. G. Hamann, auch zum Theil in dem dort unmittelbar vorhergehenden Briefe an Reimarus.

der in Begriffe und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens: des Mannes Friedr. Heinr. Jacobi.

Nicht ganz grundlos sind diese Urtheile, wie hart sie auch klingen. Habe ich doch selbst vor sechszehn Jahren in einem Briefe an Friedrich Köppen öffentlich ein Bekenntniß abgelegt, dessen Inhalt, als jenen Urtheilen zusagend, sich wohl deuten läßt. Meine Worte waren folgende:

„Mit dem ersten mir im Bewußtseyn gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit gesucht, und später ihr nachgetrachtet mit allen meinen Gedanken; aber wie damals nicht, so auch zu keiner folgenden Zeit aus einer nur eiteln Begierde mich mit ihr, als mit Etwas von mir Entdecktem, oder das aus mir selbst zuerst hervorgegangen wäre, bloß zu schmücken. Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. Fülle sollte sie geben meiner Leerheit; Licht bringen in die mich

umgebende Nacht, es tagen lassen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Innern mir verheißen fand. Ich ging aus von diesen Verheißungen, und war nicht gleichgültig in Absicht dessen was zu meiner Erkenntniß kommen möchte, wenn es nur überall Erkenntniß wäre. Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich daher nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieser Zeit, der allein wahre Geist der Philosophie, so wie seine jedesmal nur täuschende ins Unendliche hinaus sich verschiebende Befriedigung, ihre ganze Absicht ist; sondern des allein, daß ich mich gegen eigne Vorurtheile mißtrauischer als gegen keine andere, und im Prüfen überall unbefangner als die bloß und rein vorwitzigen Philosophen bewiesen habe. Es ist von diesen auch zu viel gefordert, wenn man sie unbefangen haben will. Ganz unintereßirt in Absicht des Objects, muß nicht das Subject ihnen Alles, und wie die Unpartheylichkeit an jener Seite

vollkommen, so die Parteylichkeit an dieser unendlich werden?" *)

Noch gegenwärtig nehme ich Nichts von diesem Bekenntniß zurück, sondern bestätige dasselbe vollkommen, muß also wohl die Anklage gerecht finden, daß ich nicht über Alles ehre und liebe Wissenschaft und Erkenntniß bloß als solche, sondern daß ich sie ehre, liebe und ihr nachtrachte ausdrücklich eines Inhalts wegen, den sie mit sich bringen müssen, wenn sie für mich einen unübertrefflichen Werth haben sollen. Hierüber ein letztes Wort an meine Zeitgenossen zu richten, wenn jenes Wort in der Vorrede zu Allwill das erste über meine Philosophie, Art und Kunst gewesen, war lange mein entschiedenster Wunsch; nur ist der Abend schon stark hereingebrochen, und die stündlich zunehmenden Schatten des Lebens umnachten mein

---

*) Schellings Lehre u. s. w. von Friedrich Köppen, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi. 1803. S. 239. 240.

Auge, während der Geist erhellt ist von dem Gedanken einer neuen Morgenröthe. Wenige, aus meinen Werken hinreichend ergänzbare Andeutungen mitzutheilen, sey mir vergönnt.

Von jeher war mein philosophisches Nachdenken nicht absichtlos, sondern hatte ein bestimmtes Ziel vor Augen. Sogar um bloße Selbstverständigung, welche, über ihre Richtung unbekümmert, bald hie und dort anhebt, bald hiehin und dorthin sich wendet; um sie allein war es mir nicht zu thun; ich wollte über Etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gott. Führte die Selbstverständigung mich dahin, daß alle Ueberzeugung von einem Gott, zu welchem man beten kann, — einen andern kennt die Andacht nicht — Thorheit sey; so war ich klug geworden zu meinem Schaden, mein Bedürfniß blieb unbefriedigt; nämlich das Bedürfniß: Gott als den ersten Grund aller Wissenschaft zu entdecken

und überall wieder zu finden. Nie war mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt. Heißt Nachdenken und Mittheilen dieser Art ein persönliches, so ist allerdings meine Philosophie eine persönliche; aber dasselbe wird der Fall seyn bey Allen, denen ihre Philosophie Religion ist; welche nicht nach Wahrheit überhaupt — einem Ungedanken, wie Daseyn oder Wirklichkeit überhaupt — sondern nach einer bestimmten, Kopf und Herz befriedigenden Wahrheit streben. Zugleich ist mir auch jede andre Philosophie, bloß für den Lehrstuhl, bloß für Schrift und Wort, eigentlich gar keine, ohne wahren Werth, und lebendigen Geist.

Was heißt Wahrheit lieben und suchen? Liebt und sucht man ein Unbestimm-

tes, dem Menschen Fremdes, Unangemeßnes, ihn und sein geistiges Daseyn Zerstörendes? Oder sucht und liebt man vielmehr die Wahrheit um ihres Inhalts willen, weil dieser etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Daseyn des Menschen Erhebendes ist? Gesetzt nun, die Wahrheit über alle Wahrheit bestände darin, daß ich zur Einsicht gelangte, der Grund von Allem sey ein, man wisse nicht Was, von Substanz, welches sich absichtlos aus sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit zu schaffen mache, und diese Substanz mit ihrer gedankenlosen Actuosität sey das Alleinseyende; aber Alles Unterschiedene, Bestimmte, Denkende und Absichtvolle sey nur Wahn: — Könnte wohl irgend Jemand in dem Besitz und Genuß solcher Wahrheit sich selig preisen? Eine Wahrheit, welche ihn tödtet, vernichtet, kann der Mensch weder suchen noch lieben.

Solches geschah auch ernstlich niemals auf Erden, konnte nicht geschehen. Die mensch-

liche Seele sucht das Ewige, Unveränderliche, in sich selbst Bestehende, Absolute; sie entbehrt nicht freywillig der Wahrheit; aber sie will dann gewahren — nicht den Schatten, sondern was den Schatten wirft. Alle Menschen nennen Etwas inwendig und im Voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wornach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen könnten, ohne daß es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. Ein Dämmerlicht öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Der Morgen ist angebrochen, aber der Tag noch nicht geworden. Den Sabbath feyert allein Gott, aber der Mensch soll ihn heiligen. Ist das Voraussetzen der Wahrheit eine bloße subjective Täuschung vernünftiger Wesen, haben sie von derselben keine auch nur die trübste Anschauung; so ist ihr Forschen überall eitel. „Nicht eitel ist dieses Forschen!" — so weissagt die Andacht am Anfange.

Hierauf beruht das Interesse der Wissenschaft. Wohl giebt es Wissenschaften, die bloß im Sinnlichen verweilen, und Mittel zur bessern Befriedigung desselben suchen; aber der höchsten Wissenschaft Interesse ist auf das Uebersinnliche gerichtet. Ich zähle mit Kant zu den wesentlichen Gegenständen der Philosophie: Gott, Freyheit, Unsterblichkeit. Einst — als die Briefe über Spinoza zum erstenmal erschienen — war diese Meynung in Deutschland herrschend und hatte entschiedenes Gewicht; man war überzeugt, Leibnitz habe den rechten Weg zur Erkenntniß dieser Gegenstände entdeckt. Hat seitdem die Philosophie als wahre Wissenschaft eine durchaus andre Absicht gefunden?

Gleich wie Religion den Menschen zum Menschen macht, und allein ihn über das Thier erhebt, so macht sie ihn auch zum Philosophen. Strebt die Religiosität mit andächtigem Vorsatz den Willen Gottes zu erfüllen, so strebt die Religioneinsicht stets sicherer von Gott

zu wissen und den Verborgenen zu erkennen. Um diese Religion, den Mittelpunct alles geistigen Lebens, war es meiner Philosophie zu thun, nicht um Erwerbung andrer wissenschaftlicher Erkenntnisse, welche auch ohne Philosophie zu haben sind. Der Umgang mit der Natur sollte mir zum Umgang mit Gott verhelfen. Ewig in der Natur bleiben und in ihr Gott entbehren und vergessen lernen, wollte ich nicht.

So sprechen nun auch wohl Manche, deren Philosophie von der meinigen abweicht. Warum? Ich berufe mich auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Uebersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt. Nur wo Selbstseyn und Persönlichkeit — beyde Eins, auch nach Kant — vorhanden, kann eine solche

Berufung und mit ihr Vernunft, sich kund geben. Vorgesichte des Urwahren, des Urschönen, des Urguten, siehet der Mensch im denkenden Geiste, und weiß, weil er diese Gesichte hat, daß ein Geist in ihm lebet und ein Geist über ihm. Niemandem kann zugemuthet werden, die poetische Klarheit solcher Vorgesichte durch prosaische Selbstverständigung zu verdunkeln; allein er wird zugleich denen unverständlich bleiben, welche den Geist nicht kennen, welcher ihn selbst in alle Wahrheit leitet. Fehlt es mir deshalb an prosaischer Selbstverständigung — wie man vorgeworfen — und setze ich meine Leser in den Fall, das System hinzuthun zu müssen, so ist es Andern nicht besser gegangen. Was hat Sokrates für die Schule gethan, was sogar Leibnitz? Mit Zungen zu reden, wem ist es verliehen? Wurzel der Philosophie muß bleiben: menschliche Erkenntniß gehet aus von Offenbarung, die Vernunft nämlich offenbaret Freyheit, indem sie Vorse-

hung offenbaret; und alle Aeste der Lehre treiben aus dieser Wurzel hervor. Ich habe vielfältig wiederholt, daß jeder, dem nicht das Freyheitgefühl wie mir Gewalt anthäte, von mir nicht überzeugt werden könne. Wer Persönlichkeit in meinem Sinne nicht gelten läßt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen, ich bin kein Mann für ihn, meine Lehre ist keine Lehre für ihn. Nicht immer war mir dieses so klar, als es jetzt im Greisenalter ist, aber bewiesen hat es sich in meinem ganzen Leben.

Wenn die Geschichte der Menschheit eine Religiongeschichte ist, warum nicht die innere Geschichte jedes einzelnen Menschen, die Geschichte seiner Religion?

Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fenelon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott welchen ich anbete, er ist

mir als Schöpfer dieser Persönlichkeiten erhabner, denn als Urheber des Sternenhimmels nach Gesetzen innerer Nothwendigkeit, denen er selbst in seinen Werken unterworfen ist. Der Gott der Bibel ist erhabner, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dieses auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe.

Darum fragt meine Philosophie: wer ist Gott; nicht: was ist er? Alles Was gehört der Natur an. „Unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freyheit Urheber der Dinge seyn soll und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns auch allein:" — so sagt Kant *). Anders konnte ich mir die Sache nicht denken. Es giebt keine Vernunft, als in Person, also weil Vernunft

---

*) Krit. d. r. Vnft. S. 660. 661.

ist, so ist ein Gott und nicht bloß ein Göttliches. Der letzte ist ein Geschöpf der über dem Verstande schwebenden Phantasie. Ich bekenne mich zum Christenthum, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen.

Naturdienst ist die Religion des Heydenthums, Gottesdienst die Religion des Christenthums. Die Tugend ist mit der letztern unzertrennlich Eins. Wir erfahren, daß ein Gott ist, so oft sich in uns das Gewissen, — unvertilgbar die freye Persönlichkeit bezeugend — übermächtig regt; durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne. Von dieser Seite ist der Weg zur Erkenntniß des Uebersinnlichen ein praktischer, kein theoretischer, bloß wissenschaftlicher, und darum sagt Christus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Auch was höchstes Gut sey oder vielmehr, was ausschließlich ein Gut genannt zu werden verdiene, erhält dadurch seine unwandelbare Be-

stimmung. Giebt es ein solches Gut, welches nicht bloß in Größenvergleichung, sondern unvergleichbar alle andern Güter übertrifft, und ist dieses kein Hirngespinst, so giebt es eine wirkliche und wahrhafte Religion. Wer nur von zeitlichen Gütern weiß und wissen will, hat keine Religion und bedarf ihrer nicht. Einen Himmel Mohammeds schafft man sich möglicher Weise auf Erden; wer sich selig preist in solchem Himmel, schaut nach keinem Gott im Himmel, und begehrt keinen unsterblichen Geist, sondern nur einen unvergänglichen thierisch beseelten Leib. Ohne Moralität deßwegen keine Religiosität. Dieß unterscheidet Gottesdienst vom Götzendienst; Christenthum vom Heydenthum und Islam.

Niemals wird der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht seyn, Gott zu verlieren, sondern sie suchet ihn, und will ihn finden, mit der ursprünglich menschlichen, vernünftigen, durch überirdischen Zug gebotenen Voraussetzung:

das Wahre sey allein in Gott und bey Gott. Dann geht ihr keine Lust über die Lust an der Entdeckung der Wahrheit, über die Lust an Erkenntniß und Wissenschaft. Wenn uns irgend eine verworrene Vorstellung klar, ein scheinbarer Widerspruch gelöst wird, so ist dieses immer dem Verstande eine Lust, aber diese Lust ist nicht von höherer Art, als wenn uns Göttliches vor die Seele tritt, wenn wir uns über Alles dem Verstande Erreichbare emporschwingen. Hier liegt das Wahre, welches man um seiner selbst willen lieben und über Alles lieben kann, die Eine Wahrheit, ohne welche die vielen Wahrheiten keinen Werth haben. Täuschen uns die vielen Wahrheiten, so sucht die wahre Wissenschaft Enttäuschung.

Habe ich deßwegen gesagt: es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey *); wer allein ihr nachgehe, ob er sie endlich

*) Werke Bd. II. S. 584. 585. Anm.

finden möchte, sey um Gott unbekümmert, frage nicht nach ihm, solle nicht einmal nach ihm fragen; so muß wohl diese Wissenschaft eine andre, als jene angedeutete wahre seyn, von welcher das Gegentheil gilt.

Unverkennbar zeigt sich im gesammten Menschendaseyn und seiner Geschichte, eine schwer zu lösende Verkehrung und Ausartung des Ursprünglichen. Der Mensch, nach Gottes Ebenbilde geschaffen, sinkt von seiner Höhe; seine Gedanken, die am Anfange nur auf Gott und göttliche Dinge gerichtet sind, schweifen abwärts in der Leere und Irre, und seine Erkenntniß nimmt Theil an dieser Richtung, geräth in Zweifel, Ungewißheit und Irrthum. Das Uebel ist da, nach Aller Zeugniß, das höchste Gut ist verloren, die Tugend schwach, die Religion ausgeartet. Die Wissenschaft, welche helfen sollte, und es auch versprach, vermehrt oft die Verwirrungen, sie kann dahin gelangen, Gott und Tugend wegzuläugnen, und mit sich unvereinbar zu achten.

Sobald sie dieses thut, besteht ihr Interesse darin, daß kein Gott sey, und daß die Liebe zu ihm in der menschlichen Seele nicht als das ursprünglich Herrschende und Erste anerkannt werde.

Dann will vielmehr die Wissenschaft nur sich selber lieben und achten, nichts über sich anerkennen, sondern Alles in Allem seyn und hervorbringen, sie will seyn wie Gott. Sie macht auf Allwissenheit Anspruch, sie behauptet allen Zweifel zu vertilgen, vollkommene Erkenntniß zu besitzen, sie wird von Lehrstühlen verkündet als allgenugsame Lehre und Weisheit, wogegen die Denker aller Jahrhunderte fehlgegriffen hätten und in lauter Irrthum und Wahn befangen gewesen wären. Diese Wissenschaft, die eigentliche, einzige genannt, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbstständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts *).

---

*) Vergl. Werke Bd. III. S. 20.

Weil sie als Werk der Reflexion, des Verstandes, sich vollendet, erscheint sie als festes geschlossenes System, und muß alle diejenigen Lügen strafen, welche ein höheres, ursprüngliches Wissen voraussetzen, auf die Wahrnehmung desselben alle Bedeutsamkeit der Reflexion und der Systeme zurückführen, hierin das Interesse der Vernunft finden, und die Gewalt des Verstandes nur als eine abgeleitete für sich unselbstständige darstellen. An Gegnern hat es der allgenugsamen Verstandeswissenschaft weder in früheren noch späteren Zeiten gefehlt *). Entweder sind sie bloße Zweifler, brauchen die Waffen des Verstandes wider ihn selbst, oder sie werden behaupten: Wissenschaft verhalte sich zur höheren Vernunft, wie Werkzeuge und künstliche Maschinen zu lebendigen Gliedern; eine Mechanik, welche lebendige Glieder schaffe, könne nicht erfunden werden; Wissenschaften seyen systema-

*) Vergl. Tennemann Gesch. der Philosophie, Bd. IX. S. 441. 496.

tische Register wechselseitig auf einander verweisender Erkenntnisse, denen das Erste und letzte, worauf verwiesen werden muß, fehle; die Wissenschaften seyen menschliche Erfindungen, das Wissen nicht. Jenen Anhängern der Systemherrlichkeit wird dieses als Lästerung erscheinen, denn sie machen zum ersten Gesetz, man solle nicht aus dem alten Gleise treten.

Sagten die Araber vom Aristoteles: er sey ein überall hinschöpfender, Nichts erschöpfender Becher der Welt; so haben sie das Wesen der bloßen Verstandeswissenschaft in ihrem Erfinder kenntlich gemacht. Denn Philosophie ist nach Aristoteles die Wissenschaft um des Wissens willen, eine Erkenntniß aus Gründen *), eine Totalität der Erkenntniß. Mich will bedünken, man könne mit Aristoteles die Wissenschaft bloß um des Wis-

*) Tennemann Grundriß der Gesch. d. Philos. 2te Aufl. S. 102.

sens willen schätzen, und dennoch mit Paulus aus vollem Herzen die Ueberzeugung aussprechen, daß Christum lieb haben besser sey denn Alles wissen. Sokrates unstreitig war mehr Paulinisch als Aristotelisch gesinnt.

Wider diese hinreichend bezeichnete Wissenschaft und ihre Anmaßungen sind meine Aussagen gerichtet gewesen; nicht gegen Wissenschaft, welche von einem Geiste geleitet wird, der in alle Wahrheit führt. Jener Wissenschaft nämlich sind Persönlichkeit, Freyheit und die Offenbarungen der Seele von einem überweltlichen Gott, ohne Gewicht; sie hält sich im Gegentheil an die Welt, an das All, oder die einzelnen Kräfte desselben. Weil menschliches Schaffen und Machen an ein Etwas gebunden ist, so scheint es, mit dem Was der Natur lasse sich viel ausrichten, sobald man nur auf die rechte Weise damit zu Werke gehe. Inzwischen ist solches eine bloße Täuschung. Das Causalitätprincip

des Verstandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus. Es findet sich sogar vermittelst des Causalitätprincips, daß es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, daß der Naturbegriff, geschieden vom Begriff eines Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff ist. Soll also über das Endliche hinausgegangen werden, so muß über das Causalitätgesetz, welches das Gesetz des Endlichen ist, hinausgegangen werden, welches nicht zuläßt, daß eine Handlung sich selbst anfange. Wie eine Handlung sich selbst anfangen möge, ist dem nur immer fortsetzenden und voraussetzenden Verstande unbegreiflich. Wahrhaft ein Erstes voraussetzend ist der menschliche Verstand nicht, es ist ihm nur immer Etwas, dieses oder jenes, vorausgesetzt. Setzt er der unbestimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieses Ende den Anfang, oder Totalität: soll dieser erdichtete Anfang Gott heißen? Welch ein arm-

seliger Anthropomorphismus! In ihm sind alle unsere Pantheisten befangen. Haben doch die Geschlechter der Menschen stets von Gott gewußt und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforscht! Ihn suchend, was suchten sie? Sie suchten und forschten nach einer von dem Weltall unterschiedenen, über dasselbe erhabenen und von ihm unabhängigen Ursache der Welt. Wem Gott sein Angesicht zuwendet, der kann ihn schauen; von wem Gott sein Angesicht abwendet, der läugnet ihn, und muß ihn läugnen.

So erging es dem Spinoza. Sein Weltall ist dasselbe heute, gestern und immerdar. Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind, deren jedes, mithin auch ihre Gesammtheit, nur ein wechselndes Nichts ist. Darum könnte man sagen, der Spinozismus läugne nicht sowohl das Daseyn eines Gottes, als das Daseyn einer

wirklichen und wahrhaften Welt, grade wie sich dieses auch von jedem späteren System der Art sagen ließe. Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel. Von dem Daseyn einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen, und es wird nur gefragt: ob außer und über ihr noch ein anderes Wesen sey, oder ob sie selbst in ihrer Totalität Alles, und außer ihr Nichts sey. Die Voraussetzung eines Unbedingten — eines unbestimmten Ganzen — und die Voraussetzung Gottes ist durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit Nichten auf demselben Wege zu dem Einen oder Andern. Beyden in der Mitte liegt die eigentliche von der Vernunft aufgegebene Frage: ob nur eine selbstständige Natur ist, die aus ihrem Schooße eine Unendlichkeit von Erscheinungen ohne Anfang und Ende willenlos gebiert, oder ob über der Natur und außer ihr ist — eine Schöpfung mit Wissen und Willen, nicht eine bloße Fruchtbarkeit,

wie Kant treffend unterschieden hat. La Nature confond les Pyrrhoniens et la Raison confond les Dogmatistes! Pascal versteht hier unter Natur Empfindung und Gefühl, unter Vernunft den überlegenden Verstand.

Vernunft dagegen, als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiß im Menschen das Höchste. Will er darüber hinaus, so geräth er in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts. Die älteren heydnischen Lehren von einem Hervorgehen der Götter aus der Welt oder der Welt aus Gott durch Emanation und die philosophische Emanationlehre der Juden stimmen hiemit überein, nur das Christenthum lehrt Anders.

Solches ward mir klar, und daß darum Spinozismus Atheismus sey. Ungeachtet des Hasses mancher zur Klasse der Philosophen gezählten Leute gegen dieses Wort, welches

sie aus der Sprache zu verbannen wünschen, und wogegen sie unter Andern erinnern: ein Atheist sey am ersten derjenige, welcher an Atheismus glaube — kann es seine Bedeutung nicht verlieren. Gesetzt auch, man ändert den Namen, und spricht von Cosmotheismus, so bleibt dennoch die Sache was sie gewesen *).

Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deßhalb nicht geschrieben um Ein System durch das Andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauches darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bey dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sey, anlange. Sie war aus sich selber nicht zu widerlegen. Hatte ich demungeachtet eine andre philosophische Ueberzeugung, so war dieses

*) Siehe die Anmerkung S. 217 fg. dieses Bandes.

einer Thatsache gleich, welche von mir erzählt wurde, nämlich wie Lessing ein Spinozist gewesen, und wie ich selber keiner sey. Hierüber begann der Streit. Man wollte mir meine Art und Weise Nicht-Spinozist zu seyn nicht gelten lassen, und behauptete von dieser Art und Weise, sie sey offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philosophie, also sey meine Philosophie entweder Spinozismus, oder ich hätte gar keine, und dürfe deßwegen von dieser erhabensten aller Wissenschaften nicht mitsprechen. Mir wollte dieses nicht einleuchten bey meiner innigen Ueberzeugung, daß jenes unmittelbare Geistes- und Gottesbewußtseyn, worauf meine Philosophie sich gründete, jeder Philosophie, welche etwas mehr als bloße Natur- und Verstandeswissenschaft, mehr als bloße Physik und Logik seyn wollte, zum Grund- und Eckstein dienen müsse. Späterhin ward in allen meinen philosophischen Schriften dargethan, daß der Philosoph,

welcher unter seinen Forschungen den geahndeten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet, welches eigentlich niemand sucht und suchen kann, auch niemand, wenn es sich ihm am Ende als reine Wahrheit darstellt, über Alles zu lieben vermag. Ich vertraute, wenn es nur gelänge, meine Ueberzeugung vollständig zu entwickeln, daß ich bey unbefangenen Denkern Beyfall finden würde, zumal da andre Philosophen, wie Kant und Malebranche *), ganz ein Aehnliches behauptet hatten.

Allerdings muß dabey ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung, es giebt durchaus keinen bloß speculativen Weg zum Innewerden Gottes, die Speculation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigne Beschaffenheit erhärten, daß sie für sich leer ist ohne jene Offenbarungen, und sie nur bestätigen, nicht sie begründen kann. Weil sie aus

*) Tennemann Gesch. d. Philos. Bd. X. S. 337.

sich selbst nur zu einer geistlosen Nothwendigkeit, einer Substanz, gelangt, so ist nur über sie vermittelst eines Sprunges, den ich Salto mortale genannt habe, hinwegzukommen; es ist aber die geistlose Nothwendigkeit und Substanz die Schwungfeder, welche mich hebt, vermöge eines festen und kräftigen Auftretens auf dieselbe. Der Geist widerspricht allmächtig dem Urtheil, daß die geistlose Substanz Alles und daß außer ihr Nichts sey. Wird aber dieses Urtheil nicht entschieden gefällt, so bleiben Stoffe übrig zu allerhand Mischungen, woraus Hirngespinnste ohne Ende hervorgehen. Sogar Spinoza hat sich getäuscht, indem er seinem höchsten Wesen außer der Ausdehnung noch unendliche andre Realitäten, Vollkommenheiten, zuschrieb.

Auf die Unvermeidlichkeit eines solchen Uebersetzens aus dem Verstandesgleise für eine Philosophie, die Gott nicht verlieren will, habe ich wiederholt hingewiesen. Weil im Menschen Vernunft erst später hervortritt, so scheint es

ihm, sie entwickele sich nur allmählich aus einer an sich blinden bewußtlosen Natur, dem Entgegengesetzten einer weisen Für- und Vorsehung. Dennoch ist Naturvergötterung in Wahrheit ein Ungedanke; wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist der Erste, oder er ist gar nicht. Hat nun meine Philosophie dieses zur Sprache gebracht, hat sie den bessern Weg gewiesen, und machte sie dadurch nach den Zeugnissen mancher Männer eine bleibende Epoche, so besteht darin ihr wissenschaftlicher Werth. Eine Wissenschaft des logischen Enthusiasmus konnte sie nicht fördern wollen.

„Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu stellen," war ihr Zweck. Sie mußte beginnen mit den ursprünglichsten Offenbarungen der Seele, welche mehr sind und höher als die gesammte Natur der Dinge, welche den Menschen annehmen lassen, daß er sich in einem Zustande

der Gesunkenheit befinde, und ein im Verstande verlorenes Licht wiederzuerwerben habe. Er ist mit Finsterniß umgeben, seine Vernunft, sich entwickelnd, vertreibt diese Finsterniß nicht; aber die Kraft des vernünftigen Lebens siehet durch sie hindurch, sie wird von der Finsterniß nicht verschlungen, gleichwie das bewaffnete Auge des Astronomen im Nebel der Milchstraße ein zahlloses Heer von Sternen erblickt. Erkenne dich selbst, ist nach dem Delphischen Gott und nach Sokrates das höchste Gebot, und sobald es in Anwendung kommt, wird der Mensch gewahr: ohne göttliches Du sey kein menschliches Ich, und umgekehrt.

Dieses Hindurchsehen durch Nebel und Finsterniß ist die Macht des Glaubens, er ist deßhalb ein Urlicht der Vernunft, welches der wahre Rationalismus als das seinige anerkennt. Vertilge den ursprünglichen Glauben, und alle Wissenschaft wird hohl und leer, kann wohl sausen, aber nicht reden und antworten.

Er ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht siehet. Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrschet die Wissenschaft. Die Zuversicht zu dem, was wir nicht sehen, ist größer und gewaltiger, als die Zuversicht zu dem, was wir sehen. Widerspricht dieses jenem, so nennen wir die Zuversicht im Wissen Wahn, oder der Glaube unterwirft sich Sinne und Vernunft, in soferne man unter dieser das Vermögen der Wissenschaft versteht. Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist. Wie ich von der Objectivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrschenden Freyheit überzeugt bin, so bin ich von dem Daseyn Gottes überzeugt, und so wie diese Gefühle ermatten, so ermattet auch der Glaube an Gott.

Die Wissenschaft des Nichtwissens besteht daher in der Erkenntniß, daß alles menschliche

Wissen nur Stückwerk sey, und nothwendig Stückwerk bleiben müsse, sie ist ein wissendes Nichtwissen. Ueber dieses Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordne Offenbarung. Der Glaube ist nicht, wie die Wissenschaft, Jedermanns Ding, das heißt, nicht Jedwedem, der sich nur gehörig anstrengen will, mittheilbar. Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm Alles in geistlose Nothwendigkeit versinkt. Also: das Nichts oder ein Gott. Der Verstand, wenn er nicht gradezu der Vernunft den Rücken zukehrt, hat ein nichtwissendes Wissen von Gott.

Ich gerathe allerdings in einige Verlegenheit, wenn ich mit meiner Lehre von der Freyheit, welche die Grundlage meiner Philosophie ist, vor den Gerichthöfen der Schulgerechtigkeit auf die Frage antworten soll, was ich mir denn

unter der Freyheit vorstelle, welche ich dem Verstande zum Trotz annehme, und zwar dergestalt annehme, daß sie mir das allein wahrhaft Wirkliche und Gediegene ist; ich soll es sagen, deutlich aussprechen, damit auch in ihnen dieselbe Vorstellung entstehe. Antworte ich nun, daß ich mir darunter vorstelle, was ich nothwendig voraussetzen, also auch wohl im Innersten des Gemüths mir vorstellen muß, wenn ich Jemanden wegen eines Werkes oder einer That bewundre, hochachte, liebe, verehre; so genügt ihnen dieses nicht, und sie behaupten, daß eine Begründung durch Gefühle gar keine Begründung sey. Dawider ist kein Rath, aber Folgendes bleibt gewiß.

Wenn Vernunft nur in Person seyn kann, und die Welt einen vernünftigen Urheber, Allbeweger, Regierer, haben soll, so muß dieses Wesen ein persönliches Wesen seyn. Ein solches Wesen läßt sich nur unter dem Bilde menschlicher Vernünftigkeit und Persönlichkeit

vorstellen, ihm müssen die Eigenschaften, welche ich im Menschen als die höchsten anerkenne, beygemessen werden: Liebe, Selbstbewußtseyn, Verstand, freyer Wille. Es kann scheinen, als würde uns der Weltlauf begreiflich, wenn wir den persönlichen Gott läugnen, aber bey tieferem Nachdenken findet sich die Sache anders. Zwischen beyden Ansichten muß eine Autorität, ein Machtspruch, entscheiden — diesen Machtspruch thut das Gefühl für den religiösen Glauben. Aller Glaube ist aus diesem religiösen Gefühl erwachsen, wo es erlischt, verschwindet der Glaube. Ein abscheulicher Aberglaube kann alsdann wohl an die Stelle des wahren Glaubens treten, ein Wahn, der sich an die Macht des Bösen statt an die Macht des Guten wendet.

Es dürfte ferner gefragt werden: ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend? Ich denke, der Glaube habe unbedingten Vorrang; das religiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit.

Müssen wir nicht persönlich vorstellen, das ist, vergeistigen, was uns zu Herzen gehen soll? Wenige Menschen erwägen, was ihnen Alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht. Unsre sittlichen Ueberzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen als ein sittliches, das heißt persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet.

Gleichwie nach der Parsenlehre die Ahrimanischen unreinen Thiere stärker sind, als die reinen des Ormuzd, so sind im Innren des Menschen die irdischen Triebe stärker als die himmlischen. Wenn diese gleichwohl öfter jene überwinden, so geschieht es durch eine verborgne Kraft. Wo diese Kraft sich kund thut, da offenbart sich Freyheit, da giebt es Kinder Gottes gegen Titanen, auch Hermaphroditen wie jene, welche durch Sündfluth umkamen. Luther spricht: „Alle Dinge stehen im Glauben, die wir weder sehen noch begreifen können. Wer dieselben will sichtbar, scheinlich und begreiflich

machen, der hat Herzeleid zum Lohne. Der Herr mehre Euch und den Andern den Glauben." *)

Erwägt man den Zustand Athens und des gesammten Griechenlandes, wie er war zu der Zeit als Sokrates lebte, so muß man diesen als einen wahren Glaubenshelden betrachten, daß er gleichwohl der Stimme in seinem Herzen vertraute, die zu ihm sprach: und doch ist Gott!

Aus der Kraft des innern Glaubens an das Unsichtbare gegen die äußerliche Lehrweisheit des Sichtbaren entwickelt sich ein fortdaurender Kampf in der Menschengeschichte, ein Kampf der Kinder Gottes wider Titanen. Lichtphilosophie steht gegen Nachtphilosophie, Anthropomorphismus gegen Pantheismus, der wahre Rationalismus gegen ein verkehrtes Spiegelbild des Verstandes, Christenthum gegen Heydenthum. Das Christenthum ist wesentlich anthro-

---

*) Luthers Weisheit Th. III. Abth. 2. S. 410.

pomorphistisch, es lehrt allein einen die Welt mit Wissen und Willen erschaffenden Gott; das Heydenthum ist cosmotheistisch. Ungereimter und verkehrter läßt sich nichts denken, als wenn eine ganz zur Naturvergötterung, sonach zum Heydenthum, hingewandte Lehre behauptet: durch sie werde das wahre Christenthum ans Licht gebracht. Der Kinder- und Volkglaube enthält darum Höheres und Besseres als das bloße Wissen des Philosophen ohne Glauben. An Christum glauben, heißt glauben was und wie er glaubte.

Aus der Sache gestaltet sich allemal die Methode des Vortrags. Der meinige ist außerdem durch Anlässe herbeygeführt, gleichwie mein erster Brief an Mendelssohn nicht für das große Publicum, nicht für Lehrstühle, sondern für den Einen Mann verfaßt wurde, an den er gerichtet ist. Schreiben nun Einige meinem Geiste tiefe Gründlichkeit

zu, welche meiner Methode fehlen soll; so bestände der Fehler wohl darin, daß es Anlässe gegeben, welche den Geist auffoderten, zu reden. Gab es solche Anlässe, und entstanden meine öffentlichen Schriften wirklich von ungefähr, nur aus Gelegenheit: mußte dann nicht jedesmal der Vortrag nach dem Anlaß sich gestalten? Niemand wird öffentlicher Schriftsteller ohne Veranlassung, und bin ich es auf gleiche Weise geworden, nur widerstrebend, so suchte ich demungeachtet mit großem Fleiß, von früher Jugend an, für meine Gedanken und Empfindungen einen Ausdruck zu finden, der sie mir selbst am treusten und lebendigsten aufbewahrte; ich ging darstellend zu Werke, konnte nicht anders, wollte nicht anders *). Was meiner Prosa — welche sogar von Gegnern gerühmt worden — eigenthümlich ist, hat

---

*) S. die Vorrede zu Allwill.

hierin seine Quelle, und jene Anklage wider Peter Ramus, daß er gegen die Observanz mit der Philosophie Beredtsamkeit verbinde *), wird mich gleichfalls treffen, aber nicht beunruhigen. Vielmehr wenn meine Schriften auf die Nachwelt kommen, so werden sie dieses grade den Eigenschaften zu verdanken haben, weßwegen manche Inhaber von Lehrstühlen unsrer Zeit vor ihnen sich kreuzigen und segnen. Sie meynen: womit der Schule nicht gedient ist, damit sey auch der Menschheit nicht gedient.

Die Menschheit jedoch, wie der einzelne Mensch, kommen mit ihrem Verstandes- und Vernunftgebrauch stets an den Ort, welcher den Mittelpunct meiner Philosophie bildet. Jene Bemühungen zur Vollendung der Wissenschaft, welche nach dem Vorgange früherer Denker auf eine höchst merkwürdige Weise im

*) Tennemann Gesch. der Philos. Bd. IX. S. 426.

sechszehnten Jahrhundert wiederholt, das heißt, noch einmal versucht wurden, und bis auf unsre Tage fortwähren, weisen immer darauf hin. Suche ich nun diesen Ort in Beziehung auf alle frühere und spätere Versuche bey jedesmaligem Anlaß zu erhellen, und die gediegene Wahrheit, welche mehr als eine bloß wissenschaftliche ist, an den Tag zu bringen; so ist die Abneigung meiner Gegner wider Inhalt und Vortrag weniger in ihrem eigenthümlichen System, als im philosophischen Systematismus überhaupt, ja im Gesammtgeiste des Jahrhunderts gegründet.

Und grade dadurch hätte dann meine schriftstellerische Art und Kunst, ungeachtet ihrer sehr besondern Veranlassungen und Eigenthümlichkeiten, eine welthistorische Bedeutung, und meine Philosophie hätte welthistorische Wahrheit. Sie stehen da, aus dem Geiste zeugend für den Geist, aus dem Herzen

für das Herz, sie wollen keine Feigen lesen von den Dornen und keine Trauben von den Disteln!

Es giebt so gut eine unsichtbare Kirche der Philosophie, als eine unsichtbare Kirche des Christenthums, — eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das sichtbare Philosophenthum wie das sichtbare Kirchenthum will den Verstand abrichten, ihn die Wahrheit erfinden, mit Händen greifen lassen, will Gott machen. Esset, und ihr werdet seyn wie Gott.

Meine Philosophie bekennt sich durchaus zur unsichtbaren Kirche. Wer für sie einen guten Kampf gekämpft, hat das Beste gethan, und für das Höchste aller Zeiten gewirkt. Bin ich dazu berufen gewesen, die unsichtbare Kirche der Philosophie und ihren innersten ewigen Geist gegen den mannichfach wechselnden und Aeußerliches emporbringenden Buchstaben meiner Zeitgenossen zu ver-

theidigen, und ist mir dieses in so weit gelungen, daß ich gegenwärtig mehr befreundete Denker in Deutschland zähle, als einst am Beginn meiner schriftstellerischen Laufbahn, ja daß selbst manche Gegner allmählich billiger die Sache beurtheilen, so habe ich genug gelebt.

Herr, nun lässest du deinen Diener in Friede fahren!

Ueber

die Lehre des Spinoza,

in Briefen

an

Herrn Moses Mendelssohn.

Δος μοι που στω

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Zueignung
an
Herrn Heinrich Schenk zu Düsseldorf *).

Lieber, edler Mann!

Sie erinnern sich des Greises in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, der nie gebettelt hatte, und nun ein Almosen — einen Sterbepfennig forderte, weil er, wie er sagte, „so ein alter Geck auf ein ehrliches Begräbniß wäre."

Ich glaube, wir alle gleichen diesem Greise; und wie es, nach Hemsterhuis, keine Erfindung der

*) Geb. zu Düsseldorf, den 17. April 1748; Sohn eines Unterofficiers; gest. zu München, wo er zuletzt die Stellen eines wirklichen Geheimen Rathes und Generaldirectors der Finanzen bekleidet hatte, den 2. Mai 1813. S. die Denkschrift auf ihn von Friedrich Roth, angezeigt in der Hallischen A. L. Z. Jahrg. 1813. St. 188. und in der Jenaischen A. L. Z. Jahrg. 1817. St. 93.

[stamp]

Menschen, kein erlernter Gebrauch ist, daß wir, was wir lieben, in unsere Arme schließen, und, nach dem Grade innerer Wärme, fester und wiederholter an uns drücken, so ist es gewiß auch keine menschliche Erfindung, keine Angewöhnung, daß wir uns und unsern Freunden, auch nach dem Tode, auf dieser Erde eine gute Stätte wünschen. Der nie flehte, Friedrich, stand flehend vor Voltaire — um einen Sterbepfennig zum Begräbnisse der geliebten Schwester.

Meine letzte Ehre sey das Andenken in dem Herzen eines Freundes — Hier mein Sterbepfennig in Ihre Hand!

Bester! Sie wissen es, und ich weiß es, daß man Freund seyn, und einen Freund haben kann.. Und so dulden Sie denn dieses Denkmal, das ich unserem Glücke setze. Was die Lust, die Stärke, die Ehre unseres Lebens war, sey auch der Ruhm unseres Lebens — sey Lied über unserem Grabe.

Pempelfort den 18. April 1789.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Vorrede
zur ersten Ausgabe.

Ich habe meine Schrift nach ihrem Anlasse und dem größten Theile ihres Inhaltes benannt; denn auch der Brief an Hemsterhuis muß hier, als Beylage, zu denen an Mendelssohn gerechnet werden.

Daß ich zugleich die Geschichte dieser Briefe gebe, wird diese Geschichte selbst rechtfertigen.

Die Absicht des Werkes habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach bis an das Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben.

Weiter habe ich dem aufmerksamen, forschenden, um die Wahrheit allein bekümmerten Leser vorläufig nichts zu sagen. Es geschieht gegen meinen Willen, wenn ein anderer diese Schrift in die Hand nimmt. Er fordre nichts von mir, so wie ich von ihm nichts fordre.

Pempelfort den 28. August 1785.

Aus der Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äusserst seltenen Buches: De la causa, principio, et Vno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, gebohren, und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt, aber doch nur Bruchstücke liefern können *). Seine Schriften

*) S. Bruck. Hist. crit. Phil. T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

(Tiedemann's, Buhle's, Tennemann's, Fülleborn's Arbeiten über die Geschichte der Philosophie waren damals, da dieß geschrieben wurde, noch nicht begonnen.)

wurden lange Zeit, theils wegen ihrer Dunkelheit vernachläßigt, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift De Minimo zu sehen bekommen; la Croze hatte nur das Buch de Immenso et Innumerabilibus vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte auch Bayle von den metaphysischen Schriften des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefre.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Cimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Cartesius, auch unser Leibnitz, die-

sen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich lasse dieses unerörtert, und bemerke nur in Absicht der großen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß ich sie weder in dem Buche de la Causa, noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umständlich reden werde, gefunden habe. Was das erste Buch angeht, so können meine Leser selbst aus der Probe, die ich ihnen vorlege, davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden seyn, daß ich nur das System des Bruno selbst, die philosophia Nolana, wie er sie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher sagt, und auf eine mannichfaltige Weise ins Licht zu stellen bemüht ist, nur Einmal, und oft sehr kurz gesagt *).

---

*) Ich rechne auf Leser, denen Präcision Commentar ist; und nicht auf solche, die nur gern überredet seyn mögen, sie verstünden was sie nicht verstehen. Die ganze Kunst des Vortrags besteht nach Swift darin, daß man das rechte Wort an seine rechte Stelle setze. Und wirklich, wer eine so abgefaßte Rede ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläufigkeit nicht nützen, sondern nur einen Schwätzer aus ihm machen.

Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des Ἓν καὶ Πᾶν in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber diese Lehre, nach allen den verschiedenen Gestalten, die sie anzunehmen so geschickt ist, kennen lerne, um sie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Systemen, so deutlich und vollständig wie möglich einsehe, und genau den Punct wisse, worauf es ankommt: dieses halte ich, in mehr als einer Absicht, für ungemein nützlich — ja, in unsern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diokles an Diotima über den Atheismus. — Da vor zwey Jahren

über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeusseruugen geschahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, so wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung sey, oder wie denn sein Begriff gefaßt werden müsse. Vornehmlich bat ich die Fürstinn von Gallitzin, Sie möchte Hemsterhuisen bewegen über diese Materie seine Gedanken aufzusetzen. So entstand das vortreffliche, die ganze Geschichte der Philosophie umfassende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausstelle, und zu dessen Zusammensetzung das Auge, die feste Hand, und der Geist eines solchen Meisters nöthig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine sonderbare Ansicht gewesen sey, von welcher am Anfange des ersten Briefes an Mendelssohn geredet wird; und schließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Persönlichkeit des höchsten Wesens, in Beziehung auf Herders Gott.

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herders Gott: Ob es wahr sey, daß Lessing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt haben. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibnitz. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibnitz waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstande, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine

Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunftwidrigen dieses Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufschlüsse. Resultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieses Buches.

Ausser diesen ausführlichen Abhandlungen habe ich verschiedene nicht unwichtige Puncte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in diesen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen habe. Doch wird kein Mißverstand zu besorgen seyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organischen Leibes betrachtet werden müssen. Ein ausgerissenes Auge kann nicht sehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes besondre Glied verrichtet sein eigenthümliches Geschäft nur im Zusammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Anmerkungen ist es überall bemerkt worden, wenn sie schon in der vorigen Ausgabe standen, ausgenommen bey den numerirten zu dem Aufsatze

vom 21ten April. Hier sind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelssohns Erinnerungen gegen mein erstes Schreiben an ihn, gehörten in dieses Werk, und der Leser wird sie an ihrer Stelle finden.

Was die historische Zusammenfügung der Briefe, welche diesem Buche seinen Namen geben, betrifft, so habe ich sie nun ganz diplomatisch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge standen, stehen jetzt die Urkunden selbst, und es sind verschiedene neue hinzugekommen; unter andern der Erste Brief, den ich in dieser Sache geschrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Lessing finden. Da ich diesen ganz schlichten Weg materieller Wahrheit einschlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verschaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf diese Sache zurück zu kommen.

Die übrigen Verbesserungen will ich dem Leser selbst zu bemerken überlassen. Ich habe mich sorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden ist. Diese behalten also ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte ver-

kürzt, hauptsächlich dadurch, daß ich verschiedene eingerückte Stellen herausnahm *). Sie ist nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, mißverstanden worden.

---

*) Großentheils sind sie jetzt wieder eingerückt, aus den in der Vorrede zu diesem Bande angegebenen Gründen.

Vorbereitende Sätze
über
die Gebundenheit und Freyheit
des Menschen.

Diese, zuerst in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza gegebenen, Sätze wurden nachher, mit einigen Verbesserungen, dem Schreiben an Fichte beygefügt. Sie erscheinen hier fast unverändert nach diesem zweiten Drucke. Zur Berichtigung, Ergänzung und schärferen Bestimmung dient die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft, im zweiten Theile der Werke S. 311.

Erste Abtheilung.

Der Mensch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht im Stande, uns von einem für sich allein bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen.

II. Die Resultate der mannichfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseyns, oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerli-

chen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens, nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori, oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, in so fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein durchaus unbestimmtes Vermögen ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon

bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweiten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

VIII. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden andern Wesens, in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermöden da zu seyn der besonderen Natur, die von ihm bestimmt wird, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen andern Naturen, ein persönliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewußtseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseyns überhaupt; deßjenigen, womit Besonnenheit verknüpft ist.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens, oder die vernünftige Begierde, geht also nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität; das ist, des lebendigen Daseyns selbst.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Wesens, als eines solchen, nennen wir den Willen.

XII. Das Daseyn eines jeden endlichen Wesens ist ein successives (zeitliches) Daseyn.

XIII. Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges, das ist nach Grundsätzen, zu handeln: er ist das Vermögen practischer Principien.

XIV. So oft das vernünftige Wesen nicht in Uebereinstimmuug mit seinen Grundsätzen handelt, handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daseyns unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern

auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

XVII. Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde hingerissen, seine Grundsätze übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der practischen Vernunft, in so fern es nur über Einem Grundtriebe erbaut ist.

XIX. Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Princip an die Hand, nach welchem

die verschiedenen Begierden sich gegen einander abwägen lassen, und wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseyns. Das äusserliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die größere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umständen, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen auf Begierde und Erfahrung, und setzen, in so fern sie wirklich befolgt werden, eine anderswoher schon bestimmte Thätigkeit zum voraus; sie können nie der Anfang oder die erste

Ursache einer Handlung seyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden oder practisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns.

XXII. Das Princip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Daseyn, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraction) von einem andern vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und Mensch ist Eins; Er und Mensch ist Eins: also sind er und ich Eins. Die Liebe der Person schränkt also die Liebe des Individui ein, und nöthigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des In-

dividui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Person übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu seyn, wie jene moralischen Gesetze, welche apodictische Gesetze der practischen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird.

Zweite Abtheilung.

Der Mensch hat Freyheit.

XXIV. Daß sich das Daseyn aller endlichen Dinge auf Mitdaseyn stützt, und wir nicht im Stande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unläugbar; aber eben so unläugbar, daß wir noch weniger im Stande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz passiv seyn, und könnte doch nicht passiv seyn; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas bloß bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältniß in Absicht seiner möglich.

XXV. Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daseyn oder Wesen nicht denkbar, sondern ein Unding

ist, so muß eine bloß vermittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding seyn: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas zufälliges, und es muß eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen: jedes Handlung ist zum Theil die Handlung eines andern.

XXVII. Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Absolute Selbstthätigkeit schließt Vermittelung aus, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann also die Möglichkeit absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber

ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen, als mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt, welcher den Beruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit sich führt.

XXXII. Es bestehet also die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; eben so wenig in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abgezogensten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht diese Freyheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.

XXXIII. Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseyns, welchen wir Vernunft nennen.

XXXIV. Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

XXXV. Von den Weisen des Alterthums, am mehrsten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Princip der Begierde aber liege ausser allem Verhältnisse mit dem Princip der Ehre, welches nur Einen Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Vergehungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Principien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Collision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele lebte, sich nach

den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte. Lauter Knechte sahen sie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Mysticismus eines Epictets und Antonins erhaben seyn mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worte ausspricht:

Il est donc des remords!

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit wiederstehen werde; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen categorischen Imperativ, an ein Gesetz zu denken nöthig habe? — Und auf dieselbige Weise urtheilen wir auch in Absicht anderer Menschen. Sehen wir jemand das Angenehme dem Nützlichen vorziehen; zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachläßig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern; ist er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Koth unter unseren Füßen.

XXXVIII. Woher diese unbedingten Urtheile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal auf Grundsätze und ihre Befolgung einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen, und sein Daseyn apodictisch fordern?

XXXIX. Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine Formel, etwa auf die Einsicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: Wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Wesen sey, opfre eher sein Leben auf, wenn er auch keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es ist eben so unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich seyen. Aber wird das wirkliche mit Vernunft begabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch

---

*) Eth. P. IV. Pr. LXXII.

ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen.

XL. Ich halte diesen andern Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er seine Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist, durch seine Gegenwart in Thaten der Freyheit, und einem unvertilgbaren Bewußtseyn.

XLII. Wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz; an einen verständigen Ur-

heber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

XLIII. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

XLIV. Reine Liebe? — Giebt es eine solche? —— Wie beweist sie sich, und wo findet man ihren Gegenstand?

XLV. Wenn ich antworte, das Princip der Liebe sey dasselbige, von dessen Daseyn als Princip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man nur ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden.

XLVI. Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das Θειον im Menschen; und die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt.

XLVII. Construiren kann ich weder diesen Trieb noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein nothwendiges Wesen möglich ist. Aber

meine Ueberzeugung von ihrem Daseyn wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens, Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseyns des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe.

L. Wollte man mich über diese doppelte Richtung selbst zur Rede stellen; nach der Möglichkeit ei-

nes solchen Verhältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freyheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schrieben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht bloß das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.

LI. Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden kann:

es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn anficht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.

Ueber die Lehre des Spinoza.

Eine vertraute Freundinn von Lessing *), welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin schrieb mir meine Freundinn wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unseres Lessing." Sie meldete mir, daß sie über den Verewigten und auch über mich viel mit Mendelssohn gesprochen hätte,

*) Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich desselben auch in dieser Schrift statt ihres wahren Namens bedienen.

(Elise Reimarus, Tochter des Verfassers der Wolfenbüttler Fragmente. Sie starb im Jahre 1805.)

welcher nun endlich daran sey, sein längst verheissenes Werk über Lessings Character und Schriften vorzunehmen *).

---

*) Im Januar desselbigen Jahres (1783.) waren im deutschen Museum unter dem Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, das Lessing gesagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erschienen. An jenen Gedanken Verschiedener hatte Mendelssohn den größten Antheil, und von den Worten an: „Auch geht unser Verfasser über alles dieß sehr schnell „hinweg," bis ans Ende, gehören sie ihm allein zu. Diesen Gedanken setzte ich im Februar des Museums Erinnerungen entgegen, die eben erschienen waren, da meine Freundinn nach Berlin kam. Ich will nun Emiliens eigene Worte hier mittheilen, damit man sehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieses an Geist und Seele so vorzüglichen Weibes gewesen ist.

Berlin den 25. März 1783.

. . . . Ihm selbst, dem alten Fritz, habe ich noch nicht in Ihrem Namen zunicken können, weil er in Potzdam ist, und ich dahin noch nicht gekommen bin . . . . Mendelssohn aber, meinen lieben Mendelssohn sah ich gestern. Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderstehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes. Wir haben viel über Lessing und Sie gesprochen. Lessings nicht unähnliche Büste war das erste, was beym Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geschrieben, daß nächstens die Briefe über Walch herauskommen sollen; hernach die Geschichte der Evangelien, worauf unser verstorbener Freund selbst einigen Werth

Verschiedene Hindernisse machten es mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antworten, und der Aufenthalt meiner Freundinn in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Lessing sey ein Spinozist gewesen *).

---

legte. Mendelssohn hat seines Briefwechsels mit Lessing bis diese Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat versprochen, ihm nächstens ein Packet Schriften zu schicken, worunter auch dieser Briefwechsel seyn soll. Und alsdann verspricht Mendelssohn, sein Wort wegen des Etwas über Lessings Character zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Gesundheit und Heiterkeit, so werden wir doch einmal etwas über unsern Freund lesen, das des Mannes werth ist.

Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener zufrieden. * * und ich haben das Unsrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beyde sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier seyn könnten! — Ich muß eilig schließen. Sie wissen, wie es auf einer Reise zugeht.

*) Hier ist die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort den 21. Juli 1783.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir leid genug. Ich erhielt ihn,

Gegen mich hatte Lessing über diesen Gegenstand ohne alle Zurückhaltung sich geäussert; und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meynungen zu verhehlen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erkläret hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt.

---

weil er über Schwelm, anstatt über Wesel gelaufen war, später als ich sollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn sie nicht mit der umlaufenden Post abging, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Post konnte ich Ihnen nicht schreiben, weil ich Sie von etwas sehr wichtigem — von unseres Lessing letzten Gesinnungen unterhalten wollte, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Lessing diese Gesinnungen gegen mehrere geäussert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz auswiche, oder sie wenigstens äusserst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Lessing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäussert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hievon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für dießmal nicht von der Sache schreiben.

Nachdem ich Lessingen im Jahre neun und siebenzig einen Besuch auf den folgenden Sommer versprochen hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom ersten Juni 1780, meine baldige Erscheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reise zu begleiten, die uns nach Berlin führen sollte. Lessing antwortete in Absicht der Reise, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als ich dahin kam, fanden sich wichtige Hindernisse. Lessing

---

*) Auch dieses Schreiben will ich mittheilen.

Wolfenbüttel den 13. Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf Ihre angenehme „Zuschrift vom ersten dieses (die ich aber den 12ten erst erhalten) zu melden, daß ich den ganzen Junius, bis in die Mitte „des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel zu treffen seyn werde, „und daß ich Sie mit großem Verlangen in meinem Hause erwarte, in welchem es Ihnen gefallen möge, einige Tage auszuruhen.

„Unsere Gespräche würden sich zwar wohl von selbst gefunden haben. Aber es war doch gut, mir einen Fingerzeig zu „geben, von wannen wir am besten ausgehen könnten ....

„Ob es mir möglich seyn wird, eine weitere Reise mit Ihnen zu machen, kann ich zur Zeit noch nicht bestimmen. Mein „Wunsch wäre es allerdings. Aber ich wünsche, was ich einmal wünsche, mit so viel vorher empfindender Freude, daß „meistentheils das Glück der Mühe überhoben zu seyn glaubt, „den Wunsch zu erfüllen" u. s. w.

wollte mich überreden, ohne ihn nach Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie," antwortete Lessing . . . . „Einmal „nur sagte ich ihm ohngefähr eben das, was Ihnen in „der Erziehung des Menschengeschlechts (§. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden nicht miteinander fertig, „und ich ließ es dabey."

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges bekannt gewor-

den sey, bewogen mich, letzterem einen Wink darüber zu verschaffen *).

Meine Freundinn faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Die Antwort, die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

Hamburg den 1. September 1783.

„Ich habe Mendelssohns Antwort abwarten wol„len, liebster Jacobi, ehe ich Ihnen wieder schriebe. „Hier ist sie.

„Mendelssohn wünscht bestimmt zu wissen, wie „Lessing die bewußten Gesinnungen geäussert habe. „Ob er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das „System des Spinoza für wahr und gegründet? Und „welches? Das im Tractatu Theologico Politico, „oder das in den Principiis Philosophiae Carte-

---

*) Daß ich, bey dieser Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21sten Juli an Emilie dahin gestellt seyn ließ, ob nicht Mendelssohn so gut als ich selbst schon unterrichtet sey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.

„sianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludo„vicus Mayer nach dem Tode des Spinoza in seinem „Namen bekannt machte? Und wenn zu dem allge„mein dafür bekannten atheistischen System des „Spinoza, so fragt er weiter: ob Lessing das System „so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder „wie andre es besser erklärt haben? und setzet hinzu: „Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg, „ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend „eines Mannes zu verstehn, so war er zu der Zeit nicht „mehr bey sich selbst, oder in seiner sonderbaren Laune, „etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernst„haften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Mendels„sohn fort: Lieber Bruder! der so sehr verschrieene „Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gese„hen haben, als alle die Schreyer, die an ihm zu „Helden geworden sind; in seiner Ethik insbesondere „sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere „Sachen, als in mancher orthodoxen Moral, oder in „manchem Compendio der Weltweisheit; sein Sy„stem ist so ungereimt nicht, als man glaubt: — Ey „nun, so läßt sichs Mendelssohn gefallen.

„Er beschließt mit dem Wunsche, daß Sie die „Güte haben möchten, das Bestimmte hierüber aus„führlich zu berichten; nämlich: was, wie, und bey „welcher Gelegenheit sich Lessing über diese Sache geäus„sert habe; da er (Mendelssohn) fest von Ihnen über„zeugt sey, daß Sie sowohl Lessingen ganz verstanden, „als von einer so wichtigen Unterredung jeden Umstand „im Gedächtniß behalten haben werden.

„Sobald dieses geschehen, wird Mendelssohn al„lerdings in dem, was er über Lessings Character etwa „noch zu schreiben Willens ist, davon Erwähnung „thun. Denn, sagt er, auch unseres besten Freun„des Name soll bey der Nachwelt nicht mehr und nicht „weniger glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit „kann auch hier nur gewinnen. Sind seine Gründe „seicht, so dienen sie zu ihrem (der Wahrheit) Trium„phe; sind sie aber gefährlich, so mag die gute Dame „für ihre Vertheidigung sorgen. Ueberhaupt, fügt er „hinzu, setze ich mich, wann ich über Lessings Cha„racter schreibe, ein halbes Jahrhundert weiter hinaus, „wo alle Partheylichkeiten aufgehört haben, alle un„sere jetzigen Tracasserien vergessen seyn werden.

„Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist das Re-
„sultat Ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich unmöglich
„Mendelssohn verschweigen konnte, und wovon das
„weitere mitzutheilen auch Sie nicht gereuen darf.
„Denn was würden Sie gesagt haben, wenn einmal
„Mendelssohn mit dem, was er über Lessings Charac-
„ter zu sagen denkt, zum Vorschein käme, und von
„ähnlichen wichtigen Sachen stände nichts darinn? Sie
„hätten es sich alsdann zum Vorwurfe machen müssen,
„die Sache der Wahrheit (denn die ist es am Ende
„mehr als unseres Freundes) verstümmelt zu haben.
„Wie mir übrigens dabey zu Muthe ist, ob Ihre Aus-
„sage so oder so ausfalle, — das gehört nicht hie-
„her" u. s. w.

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken, dieser Aufforderung zu genügen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelssohn, unter einem Umschlage an meine Freundinn, unversiegelt abgehen*).

---

*) Folgendes schrieb ich Emilien bey der Uebersendung:

den 4. November 1783.

— — — — — — hiebey, was ich zu meinem eigenen Verdrusse so lange schuldig blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß mein Brief geradezu an Mendelssohn gerichtet

Damit er sein Urkundliches behalte, will ich ihn, von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.

Pempelfort bey Düsseldorf, den 4. November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meynungen, die ich in einem Briefe an Elise Reimarus dem verewigten Lessing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

---

ist; und Mendelssohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geschrieben habe. Ich überlasse Ihnen mich deßwegen bey ihm zu entschuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und versendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Post vom Montage. Was Mendelssohn dazu sagt, davon lassen Sie mich künftig, was ich wissen darf, erfahren. Ich erwarte eben nicht den besten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist. . . . . . Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann.

Es gehört zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen, und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben *). Die Sehnsucht, in Absicht der besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größeren Erwartung von dem, was andre leisten könnten,

*) S. die Beylage III.

zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertreue meiner annahmen *). Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich später kennen lernte, verschafften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genossen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter diesen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verschwendete Kräfte zurückziehen. Diese und noch andere Erfahrungen stimmten mich allmählich zu mir selbst mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat, die mit innigem Ernste nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgetheilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefsinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche

*) S. das Gespräch über Idealismus und Realismus, im zweiten Bande dieser Sammlung S. 118. folgg.

Richtung aber, da sie von verschiedenen Puncten der Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tiefsinn gehalten wird, weil er tiefsinnig über Verhältnisse und Form ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und laufen zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann so nah am Durchmesser gezogen werden, daß man sie für den Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radien, ohne aufzuhören eine Sehne zu seyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigster, diesen Bilderkram. — Ich komme zu Lessing.

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte sich erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Allwill interessirte; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich ant=

wortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reise kam zu Stande, und den fünften Julius Nachmittags, hielt ich Lessingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen.

Den folgenden Morgen kam Lessing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Brieftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!" sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln):

---

*) Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abschrift besaß, waren diese: „Ich sehne mich unaussprechlich nach jenen Tagen; auch darum, „weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und „zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten."

„hier ist noch ein Gedicht; — Sie haben so manches „Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal „eines nehmen" .... *).

---

*) Prometheus.

(S. Göthe, aus meinem Leben Th. 3. S. 477.)

Bedecke deinen Himmel, Zevs,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus wo ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge

Lessing. (Nachdem er das Gedicht gelesen, und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Aergerniß

Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Wähntest du etwa
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume — reiften?

genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Lessing. Ich meyn' es anders . . . Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἑν και Παν!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . Wissen Sie etwas besseres? . . .

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Der Dessauische Director Wolke war unterdessen hereingetreten, und wir gingen zusammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden, kam mir Lessing über eine Weile nach. So bald wir allein waren, hub er an: Ich bin gekommen über mein *Ἑν και Παν* mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden. Ich war großen Theils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: her-

nach giebt sich das Uebrige von selbst. Lessing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche, durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. . . . *)

---

*) Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziehe, um nicht zu weitläufig zu werden, so viel ich kann, zusammen, ohne die

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey, (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen

---

Zwischenreden aufzuschreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeygeführt, indem Lessing als des Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibnitz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. §. 173.). Ich mache diese Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen. (Anm. der ersten Ausgabe.)

Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand **unmittelbar** beziehen muß: daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens angetroffen werden können; — sondern nur der innere, erste, allgemeine Urstoff derselben . . . Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist . . . Im Grunde aber ist, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen *).

Lessing . . . . Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo

*) S. Beylage *VII.*

nicht. — Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen *). Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten eben keine sonderliche Lust zu finden. Lessing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimniß ist — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir das Kunststück immer absehen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente

---

*) S. Beylage *IV.*

aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophieen, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz, von allem Möglichen. Denn auch die Affecten und Leidenschaften wirken nicht, in so fern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: — in so fern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so fern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen

kann, der muß der Antipode von Spinoza werden *). Lessing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf **). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Lessing. Für den Menschen!

---

*) Vgl. die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft im zweiten Bande dieser Sammlung S. 511.

**) S. Beylage *V*.

Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen. Ich. Einsicht ist bey Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil, weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermassen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht *). Dieser zweiten Seele giebt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine ei=

---

*) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der kein absolutes Individuum seyn kann (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von den Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet.

(Anm. der ersten Ausgabe.)

gene, besondere, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing. Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bey dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meynung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meyne: wegen dieser großen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meynung, die er nur zu haben schien, oder auch wirklich haben mochte. Ich. Ganz recht. Leibnitz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen *).“ Sie aber sagten von einer gewissen Meynung, dem Spinozismus, daß Leibnitz derselben im Herzen zugethan gewesen sey.

---

*) Lessings Beyträge, I. S. 216.

Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte *). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibnitz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt angenommen haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle die ich meyne — und noch

*) Den Aufschluß dieses Räthsels findet der Leser in der Beylage *VII.*

manches andre — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen?

Ich. Wie könnte ich, bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden, sammt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als sie mir schon waren; und ich weiß da weder rechts noch links. . . Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnitzische, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnitzens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibnitz und Spinoza (dem schwerlich Wolfens Unterricht angeschlagen hätte *) wären die bündi-

*) S. Mendelssohns Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch, am Ende.

gen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. et 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe (Theod. §. 50.) mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meynung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde *). — . . Die Endursachen erklärt

---

*) Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, *quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, à quibus determinantur, ignari* — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus auszuweichen glauben, mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber so wenig ächt philosophischer Art zu seyn, daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die Voluntas aequilibrii sogar noch lieber war. Man

Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem Vorstellung des Aeusserlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt . . Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deßwegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt *).

---

sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

(A. d. e. A.)

*) Dieselbige Benennung findet sich auch beym Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik; sondern in dem Bruchstücke: De

Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefstem und vollständigstem Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Principium aller Seelen für sich bestehen könne und wirken . .; der Geist vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war...

Lessing. . . . . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag *) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hart-

---

Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; *nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale* (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Wortes αυτοματον, und was Bilfinger dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

(A. d. e. A.)

*) S. die Beylage *VI*.

näckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb: keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: . . . non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam, *sed veram me intelligere scio* *). — Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Lessing.

---

*) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi." — Spinoza machte einen großen Unterschied, zwischen gewiß seyn und nicht zweifeln.

(A. d. e. A.)

Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Lessing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als, daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lessing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher

Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Will sey," worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Lessing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu be-

stimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerey und Blindheit anbelangt . . . Lessing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe ginge *).

. . . . Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber

---

*) S. Beylage VII.

des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza tiefsinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . . *).

*) Ich finde, da ich eben diesen Bogen durchsehe, in einem meisterhaften Aufsatze (von Göthe. Deutscher Merkur, Februar 1789. S. 127.) eine Stelle, die ich, um das obige zu bestätigen, hier einrücken will. „Wir sollten, dünkt mich, immer „mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntniß „wir gelangen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch „sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsa„mer, als das Aehnlichfinden, und wenn man recht gut unter„schieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von „selbst. Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich „zu finden, so kommt man leicht in den Fall, seiner Hypo„these oder seiner Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu „übersehen, wodurch sich die Dinge sehr von einander unter„scheiden.“

Lessing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.

Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst.

Lessing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Diesem Gespräche, wovon ich nur das Wesentliche hier geliefert habe, folgten andere, die uns, auf mehr als einem Wege, zu denselben Gegenständen zurück führten.

Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeynt, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Moore und F. Marc. von

Helmont, (philosophus per unum in quo omnia), erinnerte. Lessing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbalisterey verdächtig machen konnte. Dieß ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Kibbel, oder die Cabbala, im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspuncte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, aus dem sich uns darstellenden Endlichen das Unendliche zu erfinden, dann ihr Verhältniß gegen einander zu begreifen und durch irgend eine Formel auszudrücken. Folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabey: daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;“ und ich: daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre *).

Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des

---

*) S. Beylage *VII.*

Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, als Seele, nur Effect *). Der or-

*) Auch nach dem System des Leibnitz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste. (Anmerk. d. erst. Ausg.) — Die Richtigkeit dieses etwas hart ausgesprochenen Satzes ist in meinem Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785. bewiesen worden, und findet sich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargethan. Hansch erzählt von Leibnitz, derselbe hätte einmal beym Caffeetrinken zu ihm gesagt, es möchten wohl in der Tasse heißen Caffee's, die er gegenwärtig zu sich nähme, Monaden seyn, die einst als vernünftige Menschliche Seelen leben würden (Hansch Leibn. Princ. Ph. demonstr. §. 16. Sch. 3.). Leibnitz selbst schrieb an Des Bosses (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, *tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes:* ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere.“ — Und in einem andern Briefe an eben diesen Des Bosses (ibid. p. 269.): „Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu

ganische Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfanges in so fern

---

organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; *etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat.*" — Weder die Erzählung von Hansch, noch die Stellen von Leibnitz selbst stehen zum Beweise hier; denn ich habe den **vollständigen** Beweis an den angezeigten Orten schon geführt: sie sollen nur an dasjenige, was dort gesagt und mit **entscheidenden** Stellen belegt ist, erinnern.

Ueber den Text zu dieser Anmerkung hat sich **Herder** in seinem Gott auf eine Weise ausgelassen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

„Erwägen Sie," sagt **Theophron** (S. 175. der ersten Ausg.), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, „die Seele des Ganzen, sey ein Effect; nichts als ein Effect „der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, „seyen als Seelen nur Effecte. Wahrscheinlich nur Effecte der „Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes" u. s. w.

Gott, die Seele des Ganzen — NICHTS als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne Zusammensetzendes? Wo hat Herder dieß gelesen? —— Ich verweise auf mein Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander gesetzt ist. Auch Mendelssohn glaubte gelesen zu haben, **Lessing mache die Entelechieen des Leibnitz zu bloßen Wirkungen des Körpers.** Ich zeigte ihm seinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugesetzt: „Letzteres (nämlich: **die Entelechie des Leibnitz sey bloß Effect des Körpers**; wie ich in der Note, welche Mendelssohn in den Text zog, gesagt haben sollte) „könnte ich nicht im

nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das ausser ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen

---

„Traume, nicht in der Fieberhitze gesagt haben; geschweige, daß „ich es gesund und wachend schriftlich von mir gegeben hätte." Ein berühmter Gelehrter, welchem ich eine Abschrift meines Aufsatzes geschickt hatte, rieth mir diese letzten Zeilen, in denen man etwas beleidigendes für Mendelssohn finden könnte, zu vertilgen, welches ich bey der öffentlichen Bekanntmachung auch gethan habe. Herder wußte um diesen guten Rath, und hatte das Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April wahrscheinlich mehr als Einmal gelesen: wie war es denn möglich, daß er eine ungereimte Meynung, wider die ich mich so nachdrücklich erklärt hatte, Lessingen oder mir von neuem aufbürden konnte?

Ich möchte wissen, wie Herder sich eine Seele — **nicht als Substanz**, nicht als denkende Kraft **überhaupt** — sondern bloß als die Seele **eines gewissen bestimmten Leibes**, als die **ausschließliche bloße Vorstellung** desselben denken wollte, wenn nicht als eine Wirkung der gewissen, bestimmten, ausschließlichen Form, deren Vorstellung **in so fern** allein ihr Wesen ausmacht. Freylich ist dieser Gedanke Lessings äusserst abgezogen; aber er mußte so scharf gegriffen werden, wenn er in der Verbindung, worin er vorkommt, Bedeutung und Anwendung haben sollte.

Herder findet überhaupt das Bild einer Weltseele bedenklich welches einigermassen befremden könnte, da seine Verbesserung des Spinozismus darauf allein hinausläuft, den Gott dieses Systems in eine Weltseele zu verwandeln. Er scheint aber nur zu fürchten, daß man durch dieses Bild oder Wort sich verführen lasse, eine **persönliche** Gottheit zu träumen. (S. Herders Gott, S. 174 — 177.)

und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen. Man könnte sich aber von der innern Oekonomie eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen machen.

Lessing hing sehr an dieser Idee, und wendete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf allerley Fälle an. — Da bey Gleim in Halberstadt (wohin mich Lessing, nach meinem zweiten Besuche bey ihm, begleitet hatte) während wir zu Tische saßen, unversehens ein Regen kam, und Gleim es bedauerte, weil wir nach Tische in seinen Garten sollten, sagte Lessing, der neben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht" *). Ich antwortete: „Oder ich." Gleim sah uns etwas verwundert an; aber ohne weiter nachzufragen.

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse

---

*) In dem Verstande, worin man sagt: ich verdaue, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m.

seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämmtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig mußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Lessings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war, so habe ich auch seitdem den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlassung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Lessing damals nachlas, ist wohl keine andere, als die Ihnen wohl bekannte Palingenesie, gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der Contemplation

de la nature, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Lessing meynte, enthalten. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe) ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins *harmonique*, j'ai presque dit, moins *organique*, qu'un *Animal?* *)

An dem Tage da ich mich von Lessing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet: Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Lessingen drey Schriften des Philosophen Hemsterhuis, von dem er, ausser dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre sur l'homme et ses rapports, Sophile, und Aristée. Den Aristée, den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen

---

*) S. den Auszug aus Bruno, Beylage I.

hatte, ließ ich ihm ungern; aber Lessings Verlangen war zu groß *).

Von eben diesem Aristée fand ich Lessing bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre

---

*) Lessing hatte mich nach Braunschweig begleitet, und es fügte sich, daß wir den Abend, ohne Abschied zu nehmen, von einander kamen. Lessing schrieb mir ein Billet, welches mich nicht mehr traf, und das er selbst mir bey meiner Zurückkunft einhändigte. Da es in Beziehung auf den Faden meiner Erzählung nicht ganz unbedeutend, und nicht ohne urkundliche Kraft ist, so mag es, ob es übrigens gleich unbedeutend ist, hier dennoch seinen Platz behaupten.

Lieber Jacobi,

Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht thun. Oder welches einerley ist, und mir die kindische Antithese erspart; soll ich es auch nicht.

Ich werde oft genug in Gedanken bey Ihnen seyn. Und wie kann man denn sonst beyeinander seyn, als in Gedanken?

Reisen Sie glücklich, und kommen Sie gesund und vergnügt wieder. Ich will indeß alles mögliche anwenden, daß ich sodann weiter mit Ihnen reisen kann.

Meinen besten Empfehl an Ihre Schwester.

Wolfenbüttel
den 11ten Jul. 1780.

Der Ihrige
Lessing.

der offenbare Spinozismus, sagte Lessing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwickelung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beytrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so viel ich von ihm wüßte (ich kannte ihn damals noch nicht persönlich), wäre kein Spinozist; dieß hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Lessing, und sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme et ses rapports hinkt es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im Klaren."

Um dieses Urtheil nicht paradox zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Lessing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kann mit allem Fug als eine bloße Entwickelung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendig Entgegengesetzten in ihren Richtungen, betrachtet werden. Das übrige im Aristée

wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Puncten, ganz zuwider ist*).

Den Aufsatz sur les désirs von Hemsterhuis, hatte Lessing damals noch nicht gelesen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war**). Lessing schrieb mir, seine ungeduldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel. „Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungemeines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres.“

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey Woldemar fält mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken

---

*) S. Beylage *II.*, auch Beylage *I.*

**) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Lessings großes Verlangen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen.

über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheinet, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w. *)."

---

*) Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Lessing geschrieben hat.

Wolfenbüttel den 4ten Dec. 1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich diesen Augenblick einen Brief aus Amsterdam erhalte, kann Ihnen gesagt haben, daß er mich im Begriff verlassen, nach Hamburg zu reisen. Da bin ich so lange gewesen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Gesundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß selbst nicht mehr, wie lange das war. Freylich sollte ich sie eher aufgegeben haben, diese Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängst wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas besser: aber am Geiste weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringste Anstrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht schon längst geschrieben haben? —

Ehe mir Lessings Meynungen auf die bisher erzählte Weise waren bekannt geworden, und in der

---

Möchten Sie doch in meiner Seele eben so fertig lesen können, als ich mich in Ihrer zu lesen getraue. Ich verstehe es sehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mir noch einmal zu schreiben, nachdem Sie es ** schon einmal geschrieben hatten . . . . (Die hier ausgelassene Stelle betrifft meine damalige politische Lage) . . . . Auch wüßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen lesen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er sich nicht hätte mengen sollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeist ganz an Nagel, und setzen sich ruhig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhängen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande zu schreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn eins muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der T** ganz und gar in die Jülichische und Bergische Geistlichkeit gefahren sey? Ich denke, Sie sind es wohl selbst, der wir das Proclama, oder wie die Abscheulichkeit sonst heißt, zugeschickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie sind es werth, daß sie von dem Pabstthum wieder unterdrückt, und Sklaven einer

festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte: Lessing sey ein rechtgläubiger Theist, war mir in seiner Erziehung des Menschengeschlechts einiges ganz unverständlich; besonders der 73 §. Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Bloß in dieser transcendentalen Einheit an-

---

grausamen Inquisition werden! Was Sie näheres von diesem unlutherischen Schritte wissen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, besonders denen, die ich kenne. Daß unsere Neigung noch immer einen Unterschied zwischen Leuten macht, die man gesehen, und die man nicht gesehen hat; wissen Sie wohl, „ist nicht meine Erfindung." (Diese letzten Worte beziehen sich auf eine Stelle in Hemsterhuis sur les désirs.)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt, sagen Sie, daß D* nicht zu Hause, und alle Wirthshäuser hier, bis auf meines, wegen der Pest verschlossen sind.

*) S. Beylage *VII.*

gesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt finden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanzielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater) *).

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwickelung hier für überflüssig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nämlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings,“ **) so wie ein Begriff dem andern.

*) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in die Kürze gedrängten, und daher äusserst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erscheinen. (A. d. erst. Ausg.)

**) Erziehung des Menschengeschlechts §. 73. am Ende. (Vgl. Tennemann Gesch. der Phil. Th. 9. S. 133, über

Daß Lessing das 'Εν και Παν, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch. So steht es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir.

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Aus eben diesem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten, Lessing, so sparsam als ich konn=

---

die Meynungen des Nic. Cusanus; besonders folgende Stelle aus dessen Schrift *de docta ignorantia:* Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. — Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio.)

te, redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich die Erinnerung des Details verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder, Lessing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andere Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Lessing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegentheil behauptet, worauf meine Wißbegierde gespannt war, so würde ich, sehr wahrscheinlich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hiemit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwähnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet,

weil sie, des Schlimmeren nicht zu gedenken, eine Unwissenheit bey mir voraussetzen, — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Aeusserliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Lessing mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstrirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat *).

---

*) Nämlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eines dem andern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart., den Brief des Spinoza an Heinr. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenberg, ib. p. 518. (A. d. e. A.)

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus Mayer nach Spinoza's Tode bekannt gemacht haben soll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Posth. selbst damit gemeynt seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Lessing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieses aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst? — Wenn es aber diese sind, so kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegensetzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben?"

Zwischen verstehen, und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Spinoza,

was die Schlußsätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sagen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverstanden hat; so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Praef. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza aussagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meynten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben nicht meine Leute; und ich stehe dafür, daß sie auch Lessings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w." ist von Lessing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürr und trocken, ja wohl etwas herb vorgetragen habe, dürfen

Sie mir nicht zum bösen deuten, lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehre, war dieser Ton der einzige, der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

Ueber die Aufnahme dieses Briefes erhielt ich von Emilien folgende Nachricht

den 5ten Dec. 1783 *).

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unserem Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen nicht den Brief selbst schickte, mein Bruder, den ein großer Theil des

---

*) Von diesem Briefe gab ich in der ersten Ausgabe nur einen Auszug. Da es aber nachher nöthig wurde, ihn wörtlich abdrucken zu lassen, so ist es am natürlichsten, daß er jetzt eben so auch hier erscheine.

Briefes anging, und der ihn deßhalb nicht missen wollte*).

Mendelssohn gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „statt eines Lieb„habers der Philosophie, einen Mann gewahr wer„de, der das Denken zu seinem Hauptgeschäft ge„macht, und Kraft genug besitze, sich vom Gän„gelbande loszureissen, und seinen eigenen Weg zu „gehen. Es leuchte aus dem Gebäude, das Sie „sich ganz anf eigene Kosten errichtet, soviel philo„sophischer Scharfsinn hervor, daß er gar wohl be„greife, wie Lessing dafür hätte eingenommen wer„den, und für den Erbauer desselben ein unum„schränktes Zutrauen gewinnen können. — Sie hät„ten vor der Hand seinen Fragen vollkommen Ge„nüge gethan, wären berechtigt über ihn ungehalten „zu seyn, und er bereit, Sie um Verzeihung zu „bitten. — — Da indeß ihr Aufsatz verlange,

*) Emilie hatte meinen Brief an Mendelssohn, vor der Absendung, ihrem Bruder, J. A. H. Reimarus, mitgetheilt. Dieser war der Meynung man müsse Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werden lassen, und hatte darüber an Mendelssohn geschrieben. Sein Brief wurde dem meinigen beygelegt.

„daß er ihn noch einmal bey mehrerer Muße mit „Anstrengung durchginge, so bitte er mich, ihn bey „Ihnen zu entschuldigen, daß er sich Zeit ließe, „Ihr Schreiben zu beantworten. Ehe er aber über „Lessings Character schriebe, werde er über eines und „anderes in Ihrem Aufsatze sich noch Erläuterungen „ausbitten. Für jetzt sey es ihm ganz unmöglich, „weder an Lessing noch an Spinoza zu denken. Er „wolle es lieber spät als schlecht thun: alsdann „aber solle es hauptsächlich von Ihnen und unse„rem gemeinschaftlichen Rathe abhangen, welcher „Gebrauch von dieser Unterhaltung mit Lessingen „zu machen sey."

„Er, für seinen Theil, fährt er fort, wäre „noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich sey, „die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen, „und ihnen durch eclatante Beyspiele zu zeigen, wel„cher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben „ohne allen Leitfaden überließen. — Es mögen als„dann, die draußen sind, sich darüber erfreu„en oder betrüben, wir bleiben unbekümmert*);

*) „Bezieht sich auf das Schreiben meines Bruders," setzt Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Parthey machen, nicht anwer=
„ben, nicht herüberlocken, und würden ja zu Ver=
„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge=
„schworen, sobald wir anwürben, und Parthey
„machen wollten." —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dieß ist ein voll=
ständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit
er Lessing und Spinoza angeht.

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß ich
von Mendelssohn das mindeste vernahm *). Da

*) Dieses ist, wenn man es genau nehmen will, nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April vier und achtzig meldete mir Emilie, ihr Bruder hätte meinen Aufsatz gern noch einmal mit Muße lesen wollen, und Mendelssohn gebeten, ihm denselben entweder im Original oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn hätte das Original geschickt, und noch nicht zurück erhalten, weil Reimarus eine Abschrift hätte behalten wollen. Es sey aber nichts dabey versäumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original ginge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was „aber sagen Sie (fährt Emilie fort) zu Diez Leben des Spino„za? Nicht wahr? Sie haben sich darüber, so wie wir, geär„gert? Welch ein frecher Unsinn am Schlusse! L. J., was will „aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche „Paradoxieen (zu deutsch, Unsinn,) mehr in Gang kommen? Denn

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

mich während dieser Zeit sehr harte Schicksale trafen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken. Unterdessen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andere, es in einen Brief einzupassen, und an Hemsterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von meiner Freundinn, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen, die Schrift über Lessings Character vor der Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer,

---

„was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende „Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorgetra„gen? Ich muß es Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese „Geburt von Diez sehr dahin gebracht worden, zu wünschen, daß „Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr verhehle, „als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstat„tet. Denn was würde vollends ein Beyspiel, wie Lessings, der „Schaale für einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. „Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken!"

wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nennte, zu wagen. Meine Freundinn wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden*).

---

*) Hier die Stelle wörtlich:

den 5ten Juli 1784.

. . . .

„Während der letzten Zeit" (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein Brief von Mendelssohn, worin „er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich aber „meldet, daß wenn er diesen Sommer Gesundheit und Muße „genug hätte, so ließe er vielleicht Lessings Character noch bey„seite, um erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All „Einern, wie er sie lieber heissen wollte, zu wagen." Er berathschlagt sich sodann mit Reimarus darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten Geg„ner zu nehmen, mit welchem man von einem gewissen Punct „ausgehe; oder die Streiche nur so kreuz und queer durch die „Luft zu führen, daß sie alle Gegner abhielten." Das erstere, sagt er „wäre mehr nach seinem Geschmack, allein das Be„dürfniß der Zeit und des Jahrhunderts erfordere vielleicht das

Ich antwortete, in der vollen Freude über Mendelssohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende Augustes reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit herzustellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzessinn von Gallitzin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Mendelssohn überrascht, welcher Erinne-

---

„letztere." — Mein Bruder hat ihm hierauf vor einigen Posttagen seine Gedanken schriftlich mitgetheilt, und wir müssen nun hoffen, daß Mendelssohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber, l. J., müssen sich freuen, daß Sie durch Ihren Aufsatz die Veranlassung zu einer so nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen sollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß ist es höchstnöthig, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite eben so innig nach der Erscheinung des so lang gehofften Characters unsers Lessing verlange: — das können Sie denken u. s. w.

rungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundinn, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen, und zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen.

An Herrn Jacobi, in Düsseldorf.

Berlin den 1. Aug. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie sehr ich durch Ihre philosophische Zuschrift beschämt worden bin, und Sie waren so gütig, mir auf das Vorwort, das diese würdige Freundinn zu meinem Besten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren ersten Antrag herfuhr. Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larvengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufsatz seitdem mehr als einmal gelesen, um mich mit dem eigenen Gang Ih-

rer Ideen bekannt zu machen. Nach dem funfzigsten Jahre mag wohl unsere Seele sich nicht leicht einen neuen Weg führen lassen. Wenn sie auch einem Führer etwa eine Streckelang nachfolget; so ist ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert sie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieses mag vielleicht die Ursache seyn, warum mir so manche Stelle in Ihrem Briefe schlechterdings unverständlich ist, und bey mancher ich die Bündigkeit vermisse, mit welcher die Gedanken in Ihr System passen.

Da ich vor der Hand von dem Vorsatz, über Lessingen zu schreiben, abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; so sehen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die Gründe gehörig einzusehen, mit welchen Sie das System dieses Weltweisen zu unterstützen bemüht sind. Ich nehme mir also die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Aufsatze vorzulegen. Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun lassen Sie uns

unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird. Es ist beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Besiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen also dieses Schreiben zustellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moses Mendelssohn.

Die Beylage.

Erinnerungen an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Durch ein jedes Entstehen im „Unendlichen, unter was für Bilder man es auch „verkleide, durch einen jeden Wechsel in demselben, „werde ein Etwas aus dem Nichts gesetzt, und „glauben, Spinoza habe daher jeden Uebergang des „Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle Causas „transitorias, secundarias oder remotas, verworfen, und an die Stelle des emanirenden, ein nur „immanentes Ensoph, eine inwohnende ewig in sich „unveränderliche Ursache der Welt gesetzt, welche

„mit allen ihren Folgen zusammen genommen, eines „und dasselbe wäre.“ Hier stoße ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. 1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objective nicht wirklich werden kann, das kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden,

wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Lessing als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch Leibnitz *) so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nämlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transscendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meynung nur dahin ginge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, bloß einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache bloß den innern ersten allgemeinen Urstoff des Ver-

*) Theod. §. 173.

standes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmale hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber sich nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modificationem ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modificationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen des Willens; und sie selbst hätte bloß den allgemeinen Urstoff desselben? Beym

Spinoza verstehe ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freyen Willen bloß in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modification der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtslose Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche ein freye Wahl bewirkt wird, gehörte nach seiner Meynung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch beym Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten practischen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freylich wohl, da

Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modificationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spinoza zugegeben, daß nur der Satz der Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Ariost, für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen

Modificationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht sagen würde, sie seyen bloßer Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg der Natur. Wenn ich der Speculation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen kommen kann. Da ich nicht in

Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deßwegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Lessing läßt, in einem seiner Lustspiele, jeman-

den, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweite aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjective betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Lessing kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber sagen: die unendliche einzige Substanz des Sp. habe für sich allein und ausser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr wirkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins; hat aber kein bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie

soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeusserungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne; daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben, und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. der Handschrift stoße ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erste angenommen werden; etwas, das,

wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit *), doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstand selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zu Muthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst,

*) Dieses ist ein Schreib- oder Druckfehler. In der ersten Ausgabe meiner Briefe steht, wie in meiner Handschrift, Wirklichkeit.

Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affectionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affectionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduciren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloß möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge un-

terhalten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie Schäckerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewohnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich bloß sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Caffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. der Handschrift sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philo-

soph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. — — —

Ich komme auf die Stelle, wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott des Sp., sagen Sie, ist „das lautere Principium der Wirklichkeit in al„lem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, „durchaus ohne Individualität und schlechterdings „unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und „schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. „Bloß in dieser transcendentalen Einheit angesehen, „muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklich„keit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen „sich ausgedrückt befinden kann.“ Wenn ich dieses recht verstehe, so sind bloß die bestimmten einzelnen

Wesen wirklich existirende Dinge; das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andere Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Collectivum auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zusammen faßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objective betrachtet, ist jedes Einzelne isoliret, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Collectivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistiret jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Collectiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses

Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey bloß Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir darin, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt innerer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie) in etwas berührt; aber meines Wissens hat noch kein Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelssohns Erinnerungen. Hier ist meine Antwort.

An den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin.

Hofgeismar den fünften Sept. 1784.

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen Monaten immer schlechter geworden ist, hat mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahrscheinlich mich noch weiter treiben. Unter den Dünsten der Mineralwasser, die mich von aussen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig, Dero schätzbare Zuschrift vom ersten August (die zu Düsseldorf den sieben und zwanzigsten erst angekommen ist, und den ersten Sept. mich hier erreicht hat) sogleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewissermassen Genüge zu leisten. Die Prinzessinn von Gallitzin, die hier auch den Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweite machen, und lege sie hier bey. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange,

der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstande abhelfen wird. (* Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. Dieses ist so wenig meine Meynung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringste Veranlassung, sie mir beyzumessen, hätte geben können.

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebenen Nachrichten über Lessing wieder durchlesen, meine Aeusserungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hier beykommenden Aufsatz noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich den Handschuh hingeworfen hätte,

---

(* Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Absatzes, finden sich nicht in der ersten Ausgabe. Ich konnte sie damals, da die Erinnerungen noch nicht erschienen waren, und ich zuversichtlich glaubte, daß sie nie erscheinen würden, füglich weglassen. (Die Erinnerungen erschienen erst 1786 in der Schrift: an die Freunde Lessings.)

davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunste, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künste mich bediene, und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beylage
zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre
à Mr. Hemsterhuis à la Haye *).

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza, renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt six d'Avril; je vais enfin me satisfaire.

Abschrift eines Briefes
an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikul Spinoza, in Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierin Genüge thun.

---

*) Ich rückte in der ersten Ausgabe dieser Schrift das Französische Original ein, weil ich dieses Mendelssohn geschickt hatte, und die Deutsche Uebersetzung erst bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung verfertigt wurde. Ich behalte es auch gegenwärtig bey, weil ich eine Deutsche Uebersetzung einer ursprünglich Französischen Schrift nicht in ein Deutsches Original verwandeln kann; wenigstens nicht, ohne ihm das Urkundliche zu nehmen, welches schlechterdings hier beybehalten werden sollte.

Vous dites, Monſieur, que vous ne pouvez penſer à cet homme illuſtre ſans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard; parce qu'il auroit vu de ſes propres yeux, par les progrès mêmes de la phyſique, que l'application directe de la géométrie ne ſauroit ſe faire qu'au phyſique; et d'avoir confondu la méthode formulaire des géométres, avec l'eſprit géométrique, dont l'application à la métaphyſique lui auroit fait produire des choſes plus dignes de ſon beau génie.

Je ſuis peut-être trop deſtitué moi-même de l'eſprit géométrique, pour avoir bonne grace à prendre la défenſe de celui de Spinoza; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet eſprit la méthode formulaire des géométres,

Sie ſagen, daß Sie nicht an dieſen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreyßig Jahre ſpäter lebte; weil er alsdenn mit eigenen Augen, ſelbſt aus den Fortſchritten der Phyſik geſehen haben würde, daß ſich die Geometrie nur auf das Phyſiſche unmittelbar anwenden laſſe: und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem geometriſchen Geiſte verwechſelt worden ſey, durch deſſen Anwendung auf die Metaphyſik er Dinge würde geleiſtet haben, die ſeines herrlichen Genies würdiger geweſen wären.

Ich beſitze vielleicht ſelbſt zu wenig geometriſchen Geiſt, als daß es mir geziemen ſollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße gebrach, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechſeln konnte, ſo

cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer, puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, et une justesse, une force et une profondeur de raisonnement, très-difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quelquefois, et il s'est trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en métaphysique de la méthode formulaire des géométres. Mais cette méthode n'a pas produit son systême dont le fonds est très-ancien, et se perd dans des traditions où Pythagore, Platon et d'autres philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in*

ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache; weil Spinoza, ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn vor Irrthum nicht bewahrt, und er hat zuverläßig geirrt, da er sich verleiten ließ, die Formularmethode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden, dessen Grund sehr alt ist, und sich in Ueberlieferungen verliert, woraus Pythagoras, Plato und andere Philosophen schon geschöpft haben. Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil

nihilum nil poteſt reverti, y'eſt maintenu et pouſſé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le ſyſtème des cauſes finales comme le plus grand délire de l'eſprit humain, ce n'eſt qu'en conſéquence de ce principe, et non d'une géométrie appliquée directement à ce qui n'eſt pas phyſique.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchaînement des idées de Spinoza. Nous ſuppoſerons que c'eſt lui-même qui nous adreſſe la parole, et que c'eſt après avoir lu l'*Ariſtée* *); cir-

poteſt reverti, darin feſtgehalten und ausgeführt iſt. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das Syſtem der Endurſachen als die größte Verrückung des menſchlichen Verſtandes angeſehen hat; ſo geſchah es nur zufolge dieſes Grundſatzes, und nicht einer unmittelbar auf das nicht phyſiſche angewendeten Geometrie.

Ich ſtelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weiſe vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er ſelbſt mit uns ſpreche; und zwar, nachdem er den Ariſtee *)

*) Ariſtée ou De La Divinité. Paris 1779. Von demſelbigen Verfaſſer, dem Herrn Hemſterhuis, ſind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre ſur l'Homme et ſes Rapports, Paris 1772. und Sophyle ou De La Philoſophie, Paris 1778. (Oeuvres philoſophiques de M. F. Hemſterhuis, Paris 1792.)

conſtance que nous ignorerons ou ferons ſemblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'eſt pas un attribut, et ne dérive d'aucune faculté; il eſt ce qui ſoutient tous les attributs, toutes les qualités et facultés quelconques: il eſt ce qu'on déſigne par le terme de ſubſtance; à quoi rien ne peut être prépoſé, et que tout préſuppoſe.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la ſubſtance. Tel eſt le continu abſolu et réel de l'étendue, et celui de la penſée.

La penſée, qui n'eſt qu'un *attribut*, une *qua-*

geleſen hat; ein Umſtand, auf den wir in unſerer Rede keine Rückſicht nehmen.

Spinoza.

Das Seyn iſt keine Eigenſchaft, iſt nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet; und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was Allem vorausgeſetzt werden muß.

Von den verſchiedenen Aeuſſerungen des Seyns fließen einige **unmittelbar** aus ſeinem Weſen. Dergleichen ſind das abſolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

Das Denken, welches bloß eine Eigenſchaft, eine Beſchaf-

lité de la fubftance, ne peut en aucun fens être la caufe de la fubftance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en eft l'expreffion et l'action, et il eft impoffible que ce foit elle qui faffe agir la fubftance.

Les idées (c'eft-à-dire la penfée déterminée d'une certaine manière) font caractérifées par leur contenu; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la penfée.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, eft ce que nous appellons l'objet de l'idée.

Il y a donc dans chaque idée:

1.) Quelque chofe d'abfolu et de primitif, qui conftitue la penfée indépendamment de fon objet.

fenheit der Subftanz ift, kann in keinem Sinne die **Urfache** der Subftanz feyn. Es hängt ab von dem, worin es fein Dafeyn hat; es ift der Ausdruck davon und feine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige feyn, was die Subftanz in Handlung fetzt.

Die Begriffe (das ift: das Denken, in fo fern es auf eine gewiffe Weife beftimmt ift) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber diefer Inhalt, oder das was ihm entfpricht, bringt das Denken nicht hervor.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entfpricht, ift dasjenige, was wir den Gegenftand des Begriffes nennen.

Es ift alfo in einem jeden Begriffe:

1.) Etwas Abfolutes und Urfprüngliches, welches das Denken, unabhängig von feinem Gegenftande, ausmacht.

2.) Quelque chofe de fecondaire, ou de phénoménal, qui manifefte un rapport, et qui en eft le réfultat.

Et telle eft la loi de ce rapport, qu'il eft tout auffi impoffible que la penfée feule (confidérée uniquement dans fon effence) produife l'idée, ou la repréfentation d'un objet, qu'il eft impoffible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, faffe naître la penfée.

La volonté eft poftérieure à la penfée, car elle fuppofe le fentiment de foi-même. Elle eft poftérieure à l'idée, puisqu'elle exige le fentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la fubftance, ni même à la penfée; elle n'eft qu'un effet dérivant de rapports, et ne fau-

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieser Beziehung das Resultat ist.

Beydes gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken zuwegebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine

roit jamais être un principe d'action, une cause pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une sortie, et voyons si nous ne pourrons pas combler ses tranchées, détruire ses ouvrages, et faire sauter ses mines sur lui-même.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! — Abrégeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

„Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?"

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me

Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erste Quelle der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und sehen, ob wir nicht seine Laufgräben verschütten, seine Werker zerstören, und seine Minen gegen ihn selbst sprengen können.

Generalfeuer. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatsachen an.

„Giebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müsse?"

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht,

paroît évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle-même pour objet, et ne sauroit, par conséquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raison, pourquoi tout ce qui est, ou tout ce qui paroît, essence, mode, ou tout ce qui vous plaira, soit et paroisse tel et non autrement?"

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être."

Sp. Je l'avoue.

daß jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Resultat der Wirkungen gewisser Beziehungen ist.

„Aber giebt es eine Ursache, warum alles was ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheinet?"

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der Richtung, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war."

Sp. Allerdings.

„Par conſéquent il eſt dans l'actif et y a ſa raiſon. Or vous ne pouvez pas aller de raiſon en raiſon à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainſi vous trouverez la première raiſon ou dans l'activité de l'actif, qui eſt ſa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a ſon pourquoi, et de raiſon en raiſon vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, et par conſéquent direction a pour cauſe primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, ſans intellect qui prévoie, ſans conſcience d'être. La cauſe primitive de tous les effets eſt donc l'action d'une volonté intelligen-

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin ſeinen Grund. Nun kannſt du von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen beſtimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirſt du die erſte Urſache entweder in der Wirkſamkeit des wirkenden Dinges finden, welche ſeine Fähigkeit zu wollen iſt, oder in einer Modiſication des wirkenden Dinges. Aber dieſe hat ihr Warum, und von Urſache zu Urſache fortgegangen, kommſt du endlich zu der beſtimmten Wirkſamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und alſo hat die Richtung zur erſten Urſache, Willen. Aber wir können uns keine beſtimmte Wirkſamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorſtellen ohne Verſtand, der vorherſieht, ohne Selbſtgefühl. Die erſte Urſache von allen Wirkungen iſt alſo die Handlung eines vernünftigen Willens,

te, infiniment grande et infiniment puiſſante. Je dis infiniment, puisque, en allant de cauſe en cauſe, nous ſommes obligés d'y venir *).“

Sp. Je vous ai démontré que la volonté n'eſt qu'un être ſecondaire, dérivé, et de relation, ainſi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne ſauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne ſauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté eſt exactement un effet qui produit ſa cauſe. Vous m'accordez, car vous

der unendlich groß und unendlich mächtig iſt. Ich ſage unendlich, weil wir, von Urſache zu Urſache, nothwendig darauf kommen müſſen *).“

Sp. Ich habe dir bewieſen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entſpringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung ſey. Aus demſelben Grunde, aus welchem die Urſache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung ſeyn kann, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war; aus eben demſelben Grunde kann die Urſache der Richtung des Willens nicht in dieſer Richtung ſeyn, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen beſtimmt, iſt vollkommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Urſache iſt.

*) Ariſtée S. 81 — 82. der erſten Ausgabe.

venez de l'obferver vous-même, que la volonté eſt poſtérieure non ſeulement à la penſée, mais encore à l'idée. Or la penſée, conſidérée dans ſon eſſence, n'eſt que le ſentiment de l'*être*. L'*idée* eſt le ſentiment de l'être, en tant qu'il eſt déterminé, individuel, et en relation avec d'autres individus. La *volonté* n'eſt que le ſentiment de l'être déterminé agiſſant comme individu . . . .

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuſes. Ce qui vous égare, c'eſt que vous ne diſtinguez pas deux êtres d'une nature abſolument différente et même oppoſée: l'activité et l'inertie *). Dans

Du giebſt mir zu (denn du haſt ſelbſt die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein nach dem Denken, ſondern auch nach dem Begriffe iſt. Nun iſt das Denken, in ſeinem Weſen betrachtet, nichts anders als das Seyn das ſich fühlt, oder das Bewußtſeyn. Der Begriff iſt das Bewußtſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt, individuell und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen iſt. Der Wille iſt das Bewußtſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt iſt, und als einzelnes Weſen handelt. . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierſt dich wieder in deinen Hirngeſpinſten. Was dich irre leitet, iſt, daß du zwey Dinge, die ganz verſchiedener und ſelbſt entgegen geſetzter Art ſind, nicht unterſcheideſt: Wirkſamkeit und Trägheit *). In der phy-

---

*) Ariſtée p. 64.

l'univers, en tant que phyſique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique ſon mouvement à une autre partie en repos, et en reçoit le repos en retour. L'action et la réaction, quels qu'en ſoient les principes, ſont égales. Ainſi la ſomme de toute action dans l'univers eſt égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre: ce qui nous mène au plus parfait repos et à la vraie inertie *). L'inertie n'eſt proprement dans une choſe que la force avec laquelle elle eſt ce qu'elle eſt; et ce n'eſt que par cette force, et à proportion de cette force, qu'elle eſt réactive. Réactivité et inertie ne ſont donc qu'une même choſe. Ce qui nous fait voir cette

ſiſchen Welt iſt nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in Bewegung iſt, theilet ſeine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe iſt; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle ſey, ſind einander gleich. Folglich iſt die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit *). Die Trägheit (vis inertiae) in einem Dinge iſt eigentlich nur die Kraft, mit welcher es das iſt, was es iſt; und nur durch dieſe Kraft und nach dem Maaße derſelben wirkt ſie zurück. Rückwirkung und Trägheit iſt alſo daſſelbe. Was uns dieſe Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns

*) Ariſtée p. 112.

inertie, nous fait voir en même tems un mouvement qui la ſurmonte, ou qu'elle détruit, c'eſt-à-dire une force d'une nature abſolument différente, et qu'on nomme activité *). Voilà donc l'univers diviſé en deux parties. L'une complettement inerte et paſſive, nous offre le ſimbole le plus parfait de l'inaction et du repos; l'autre vive et vivifiante ſe ſaiſit des parties mortes de la nature pour les lier et les forcer de vivre, et d'agir par le principe même de leur propre inactivité **). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'eſt la faculté de pouvoir agir ſur des choſes qui ſe trouvent à ſa portée. Elle a toutes

zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das iſt, eine Kraft von ganz verſchiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt *). Die Welt zerfällt alſo in zwey Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das vollkommenſte Bild der Unwirkſamkeit und Ruhe; der andere, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt ſich der todten Theile der Natur, um ſie zu verbinden, und ſie zu zwingen, daß ſie leben und wirken, ſelbſt durch die Kraft ihrer eigenen Unwirkſamkeit **). Dieſe Wirkſamkeit, dieſe Anſtrengung, dieſe erſte Kraft in einem Weſen, iſt das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in ſeiner Sphäre liegen. Sie hat

*) Ariſtée p. 74. 115. **) Ariſtée p. 81.

les directions possibles, et c'est en quoi consiste sa liberté: c'est une force vague qui constitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir *)."

Sp. Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est; à une faculté de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir; à une énergie qui a toutes les directions possibles; „à une force vague qui exhale sa force et son énergie, comme un aromate semble exhaler son odeur, dans toutes

alle mögliche Richtungen, und darin besteht ihre Freyheit; sie ist eine unbestimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus *)."

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein Ding das ist, was es ist; nichts von einem Vermögen, das heißt von einem können, wirken zu können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem können zu können begabt ist; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; — „von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie ein Gewürz seinen Geruch auszuhauchen scheint, — nach allen

*) Aristée p. 123.

les directions:“ à mon avis, c'eſt donner des images pour des notions et ne rien dire d'intelligible. Qu'eſt-ce qu'une paſſivité, ou un être qui n'a que la force d'être paſſif; et qu'eſt-ce qu'une activité qui ſe communique à cette paſſivité, et devient en elle une cauſe d'action abſolument étrangère et même contradictoire à l'eſſence de cet être paſſif et réactif par ſon inactivité? Se peut-il qu'une force ſe ſépare de ſon principe, qu'elle abandonne une partie d'elle-même, et que cette partie exiſte ſéparément, ou, ce qui eſt bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, et d'un être abſolument hétérogène? „Mais nous voyons que cela arrive,“ me direz-vous. Je vous répondrai,

Richtungen.“ Dieß heißt, meines Erachtens, Bilder für Begriffe geben, und um Verſtändlichkeit nicht ſehr bekümmert ſeyn. Was iſt Leidſamkeit, oder ein Weſen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirkſamkeit, die ſich dieſer Leidſamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Weſen ſelbſt dieſes leidenden Dinges, das durch ſeine Unwirkſamkeit entgegen wirket, widerſprechenden Urſache von Handlung wird? Kann ſich eine Kraft von ihrem Urſprunge abſondern; kann ſie einen Theil ihrer ſelbſt weggeben, und kann dieſer Theil beſonders exiſtiren; oder, welches noch ſtärker iſt, die Beſchaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir ſehen aber, wirſt du ſagen, daß dieß geſchieht!“ — Und ich antworte: wir ſehen auch, daß die Sonne

que nous voyons auſſi le ſoleil ſe mouvoir autour de la terre. Laiſſons-là les phénomènes, et tâchons de ſavoir ce qui eſt*). La vérité ne ſauroit nous venir de dehors, elle eſt en nous. Mais peu de têtes ſont faites pour une abſtraction abſolue**); c'eſt-à-dire pour une attention qui n'eſt dirigée qu'à l'*être*. Cette fois-ci nous ne fatiguerons pas trop la nôtre. Paſſons ſur votre univers diviſé en deux parties, pour ne conſidérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe eſt intelligent, et ſon énergie eſt dans ſa volonté. Je vous demande, ce principe eſt-il intel-

ſich um die Erde dreht. Laſſen wir die Erſcheinungen, und beſtreben uns die Dinge zu erkennen, wie ſie ſind*). Die Wahrheit kann uns nicht von auſſen kommen; ſie iſt in uns. Aber wenige Köpfe ſind für eine vollkommene Abſtraction gemacht**); das heißt, für eine Aufmerkſamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet iſt. Wir wollen die unſrige dießmal nicht zu ſehr ermüden. Laſſen wir deine getheilte Welt beyſeite, um nur deine Erklärung darüber zu betrachten. Hier iſt die Summa deiner Schlüſſe. Die wirkende Urſache beſtimmt aus ſich den Lauf der Dinge; alſo iſt dieſe Urſache verſtändig, und ihre Trägheit beſteht in ihrem Willen. Ich frage Dich: iſt dieſe Urſache

---

*) Ariſtée p. 52.

**) Lettre ſur l'homme etc. p. 51.

ligent puisqu'il a voulu être intelligent; où l'est-il indépendamment de sa volonté? Il faudra bien que vous répondiez qu'il l'est indépendamment de sa volonté. Mais la pensée indéterminée est vuide, et toute pensée non représentative est indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la pensée de votre créateur qui est unique et qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne soit le néant tout pur, est de sa propre création; je vous demande ce qui a fait la pensée de ce créateur représentative d'objets, c'est-à-dire, d'êtres finis, déterminés et successifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ses idées avant qu'elles fussent, par sa faculté ou par son pouvoir de pouvoir avoir des idées? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet

verständig, weil sie hat wollen verständig seyn; oder ist sie verständig, unabhängig von ihrem Willen? Du mußt wohl antworten: sie ist es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbestimmte Gedanke ist leer, und jedes Denken ohne Vorstellung ist unbestimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig ist, und kein Aeusserliches hat, oder dessen Aeusserliches, wenn es nicht das reine Nichts seyn soll, seine eigene Schöpfung ist, — ich frage dich: was hat in das Denken dieses Schöpfers Vorstellung gebracht; Vorstellung von einzelnen, bestimmten, zeitlichen Wesen? Hat er seine Begriffe erschaffen, hat er sie bestimmt, bevor sie waren, durch sein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieses Wesens, der weder die Quelle

être, laquelle n'eſt ni le principe ni le réſultat de ſon intelligence, et laquelle eſt néanmoins intelligente, qui vient de je ne ſais où, et qui va à je ne ſais quoi; qu'eſt-elle, comment eſt-elle, et que veut-elle? Enfin, et pour tout embraſſer dans une ſeule queſtion, votre créateur doit-il ſon être à la penſée et à la volonté, ou doit-il la penſée et la volonté à ſon être? Peut-être me répondrez-vous que cette queſtion eſt ridicule, et qu'en Dieu la penſée, la volonté, et l'être ne ſont qu'une même choſe indiviſible. Je le penſe comme vous, avec cette ſeule différence, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puiſſance effective, et le tiens tout ſimplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez

noch die Folge ſeines Verſtandes, und der nichts deſto weniger verſtändig iſt; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: *was* iſt er, *wie* iſt er, und was *will* er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu faſſen: iſt dein Schöpfer ſein Seyn dem Denken und Wollen, oder iſt er das Denken und Wollen ſeinem Seyn ſchuldig? Du wirſt mir vielleicht antworten: dieſe Frage ſey lächerlich, und in Gott ſey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieſelbe Sache. Ich bin ganz deiner Meynung, mit dieſem einzigen Unterſchiede, daß was du Willen nennſt, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir ſind alſo einig. Aber ſo laß mich denn auch weiter nichts von einem

plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, et à laquelle la cause première elle-même seroit soumise, et ne seroit pourtant pas soumise, ce qui, en tout sens, est le comble de l'absurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous mènera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, et me contenterai de vous demander tout simplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, si votre volonté n'est qu'un effet de votre activité, et même, comme vous avez dit, un effet éloigné? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'hom-

Willen hören, der die Wirksamkeit zurecht weiset; noch von einem Verstande, der allem vorsteht, und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

„Erhitze dich nicht, lieber Spinoza; sondern laß uns nur geschwinde sehen, wo wir mit allem diesem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht hast, und dich lediglich fragen: wie du es anfängst, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts als eine Folge deiner Wirksamkeit, und sogar, wie du mir sagtest, eine entfernte Folge davon ist? Ich setze voraus, daß du das Factum mir zugiebst, ohne andern Beweis. Denn verlangen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen be-

me, c'eſt vouloir qu'on prouve ſon exiſtence. Pour celui qui ne ſent pas ſon exiſtence lorsqu'il reçoit des idées des choſes hors de lui, et pour celui qui ne ſent pas ſa velléité lorsqu'il agit ou déſire, ils ſont autre choſe que des hommes, et on ne ſauroit rien affirmer de leur eſſence *)."

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de mon eſſence, mais ce que je ſais de ſcience certaine, c'eſt que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulières et mes déſirs tout comme un autre. Votre velléité n'eſt qu'un être abſtrait qui ſe rapporte à telle ou telle volonté particulière, comme l'animalité ſe rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* ſe

weiſe, heißt verlangen, daß man deſſelben Daſeyn beweiſe. Wer ſein Daſeyn nicht fühlt, wenn er Vorſtellungen von Dingen auſſer ihm erhält, und wer ſein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, iſt etwas anders als ein Menſch, und man kann über ſein Weſen nichts entſcheiden *)."

Sp. Ueber mein Weſen magſt du, wie du willſt, entſcheiden; aber ſo viel weiß ich zuverläßig, daß ich kein Vermögen zu wollen beſitze, ob ich gleich meine beſonderen Willensbeſtimmungen und meine einzelnen Begierden habe, ſo gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen iſt ein bloßes Gedankenweſen, das ſich zu dieſem oder jenem beſonderen Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Menſch

*) Lettre ſ. l'homme etc. p. 60.

rapporte à vous ou à moi. C'eſt au moyen de ces êtres métaphyſiques et imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas agir, ſelon un certain je ne ſais quoi, qui n'eſt rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoir etc. vous faites venir quelque choſe de rien ſans qu'il y paroiſſe, et en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophiſtes, et ne choquez que le Philoſophe. De toutes vos *éités*, il n'y en a pas une ſeule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'eſt également dans tous ſes effets. Il n'y a pas de force qui ne ſoit effective, et qui ne ſoit telle dans tous ſes momens. Elles agiſſent

ſich verhält zu dir und mir. Mittelſt dieſer metaphyſiſchen und eingebildeten Weſen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, nach einem gewiſſen, ich weiß nicht was, das gar nichts iſt. Durch dieſe Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. ſ. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entſtehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutſam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophiſten, und ärgert nur den wahren Forſcher. Von allen dieſen Vermögen und Vermögen zu vermögen, iſt kein einziges, das nicht dem Daſeyn widerſpräche. Das beſtimmte Weſen iſt auf gleiche Weiſe in allen ſeinen Wirkungen beſtimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirkſam, und die es nicht in jedem Au-

ſelon le degré de leur réalité ſans jamais s'interrompre.

„De grace, Spinoza, répondez à ma queſtion!"

Sp. Penſeriez-vous que je cherche à l'éluder? Voici ma réponſe. Je n'agis que *ſelon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correſpondent; mais ce n'eſt point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous ſavons très bien nos volontés et nos déſirs, et que nous ignorons ce qui nous fait déſirer et vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, et ſouvent nous allons jusqu'à lui imputer nos déſirs.

genblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals ſich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!"

Sp. Denkſt du, ich ſuche ihr auszuweichen? Hier iſt meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, ſo oft es geſchieht, daß meine Handlungen ihm entſprechen; aber es iſt nicht mein Wille, was mich zum Handeln bewegt. Die entgegen geſetzte Meynung rührt daher, daß wir ſehr wohl wiſſen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wiſſen, was uns zum Wollen und Verlangen beſtimmt. Wegen dieſer Unwiſſenheit glauben wir unſer Wollen hervorzubringen durch den Willen ſelbſt, und gehen oft ſo weit, ihm ſelbſt unſere Begierden zuzuſchreiben.

„Je ne vous comprens pas assez. Vous savez qu'il y a trois systèmes sur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le système de l'indifférence ou de l'équilibre, et qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la nécessité morale: et celui de la nécessité physique ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous déclarez-vous?"

Sp. Pour aucun des trois; mais le second est celui qui m'en paroît le pire.

„Je suis pour le premier. Mais pourquoi le second vous en paroît-il le pire?"

Sp. Puisqu'il suppose des causes finales, dont le système est un vrai délire.

„Ich verstehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über das, was den Willen bestimmt, drey Systeme: das System der Indifferenz oder des Gleichgewichts, welches man das System der Freyheit heißen sollte: das Systema Optimi, von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und das System der physischen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von diesen dreyen erklärst du dich?"

Sp. Für keines derselben; aber das zweite dünkt mir das schlechteste.

„Ich bin für das erste. Aber warum hältst du das zweite für das schlechteste?"

Sp. Weil es die Endursachen voraussetzt, von welchen auszugehen wahrer Unsinn ist.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la néceſſité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les cauſes finales, je ſoutiens à mon tour, que c'eſt un vrai délire que de les rejetter.“

Sp. Vous ne ſauriez m'abandonner l'un ſans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conſervation de cet individu; que tout être cherche à maintenir ſon être, et que c'eſt cela même que nous appellons ſa nature. Vous conviendrez encore, que l'individu ne cherche pas à ſe conſerver par une raiſon quelconque ou pour une certaine fin, mais qu'il cherche à ſe conſerver uniquement pour ſe conſerver, et parceque telle eſt ſa nature, ou la force avec la-

„Die Wahl des Beſſern oder die moraliſche Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil ſie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endurſachen betrifft, ſo behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unſinn iſt, ſie zu verwerfen.“

Sp. Du kannſt mir das eine nicht Preis geben, ohne das andere. Du geſtehest ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieſes einzelnen Dinges zum Gegenſtande hat; daß jedes Ding ſein Weſen zu erhalten ſtrebt; und daß eben dieſes Streben das iſt, was wir ſeine Natur nennen. Du wirſt ferner eingeſtehen, daß das Individuum ſich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewiſſen Zwecke zu erhalten ſucht, ſondern daß es ſich zu erhalten ſucht, allein um ſich zu erhalten, und weil dieß ſeine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das iſt,

quelle il eſt ce qu'il eſt. Cette tendance, cette force, nous l'appellons déſir, en tant qu'elle eſt accompagnée de ſentiment; de ſorte que le déſir n'eſt autre choſe, que la tendance de l'individu à ce qui peut ſervir à conſerver ſon être, accompagnée du ſentiment de cette tendance. Ce qui correſpond au déſir de l'individu, il l'appelle *bien*; et ce qui eſt contraire à ce déſir, il l'appelle *mal*. C'eſt donc du déſir que nous vient la connoiſſance du bien et du mal, et c'eſt une abſurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cauſe de ſon effet. Quant à la volonté, elle eſt encore le déſir, mais ſeulement en tant qu'il regarde uniquement l'ame; c'eſt-à-dire, ſeulement en tant qu'il eſt repréſenté dans la conception ou l'idée

was es iſt, ſo verlangt. Dieſes Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in ſo fern es von Gefühl begleitet iſt; ſo daß die Begierde nichts anderes iſt, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung ſeines Weſens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieſes Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges **entſpricht**, nennt es **gut**; und was ihr **entgegen** iſt, **böſe**. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtſeyn verknüpften Triebe alſo, entſpringt unſere Kenntniß des Guten und Böſen, und es iſt eine handgreifliche Ungereimtheit, ſich das Gegentheil einzubilden, und die Urſache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den **Willen** betrifft, ſo iſt auch er nichts anderes als der Trieb oder die Begierde, in ſo fern dieſelben bloß als **Vorſtellungen**, oder allein im **denkenden Weſen** vor-

de l'individu. Elle n'eſt donc que l'intellect appliqué au déſir: l'intellect (qui n'eſt que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires et diſtinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du déſir de l'individu, qui ſont en raiſon de la compoſition de ſon eſſence et de ſes relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur diſconvenance avec la nature particulière de l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais ſon action, qui ne conſiſte qu'à affirmer ou à nier, fait auſſi peu aux actions de l'individu, que ſes autres déciſions ou jugemens, quels qu'ils ſoient, ſont à l'eſſence des choſes.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas

handen ſind. Er iſt alſo nichts als der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand. Der Verſtand (welcher nichts als die Seele ſelbſt iſt, in ſo fern ſie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verſchiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche ſich nach der Zuſammenſetzung ſeines Weſens, und nach ſeinen Verhältniſſen zu andern einzelnen Dingen richten, entſcheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der beſondern Natur des einzelnen Dinges, ſo weit er dieſelbe wahrzunehmen im Stande iſt. Aber ſeine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen beſteht, beſtimmt ſo wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als ſeine anderen Entſcheidungen oder Urtheile, ſie ſeyen welche ſie wollen, die Natur der Dinge beſtimmen.

„Was du da ſagſt, blendet eben nicht durch ſeine Klar-

absolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu."

Sp. Je suis loin de nier toute liberté, et je sais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, et qu'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendroit qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est le degré de sa puissance ou de la force avec la-

heit. Soviel ist indessen offenbar, du läugnest alle Freyheit, und bist ein Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir ablehntest."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, kraft dessen es von ihm abhinge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst, das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit

quelle il eſt ce qu'il eſt. En tant qu'il agit ſelon les loix ſeules de ſon être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit et qui ne peut agir que par la même raiſon par laquelle il eſt, et qui n'eſt que par lui-même, poſſède donc la liberté abſolue. Voilà mes idées ſur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuſe qu'en tant qu'il a été fondé ſur le matérialisme, ou ſur l'opinion abſurde que la penſée n'eſt qu'une modification de l'étendue, ainſi que le feu, la lumière etc. tandis qu'il eſt auſſi impoſſible que la penſée provienne de l'étendue, qu'il eſt impoſſible que l'étendue provienne de la penſée. Ce ſont des eſſences totalement différentes quoiqu'elles ne conſtituent enſemble qu'un même être, dont ils ſont les attributs.

welcher er das iſt, was er iſt. In ſo fern er allein nach den Geſetzen ſeines Weſens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er iſt, und der nur durch ſich ſelbſt iſt, beſitzt demnach die abſolute Freyheit. Dieß iſt meine wahre Meynung über dieſen Gegenſtand. Was den Fatalismus betrifft, ſo entſchlage ich mich deſſelben nur in ſo weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat, oder auf die ungereimte Meynung, daß das Denken nur eine Modification der Ausdehnung ſey, wie Feuer, Licht u. ſ. w., da es doch eben ſo unmöglich iſt, daß das Denken von der Ausdehnung ausgehe, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde ſind ganz verſchiedene Weſen, ob ſie gleich zuſammen nur eine Subſtanz ausmachen, deren Ei-

La penſée comme je l'ai déjà dit, eſt le ſentiment de l'être: par conſéquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la penſée; et tout individu, *réellement individu,* eſt animé à proportion de ſon eſſence, ou au degré de la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. Dans l'individu la penſée eſt néceſſairement repréſentative, puisqu'il eſt impoſſible que l'individu ait le ſentiment de ſon être, s'il n'a pas celui de ſes rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme, me ſuffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'eſt conſtruit lui-même; que les découvertes de Newton ont été faites par ſon corps; et qu'en tout cela, l'ame n'eſt

genſchaften ſie ſind. Das Denken, wie ich ſchon geſagt habe, iſt das Bewußtſeyn: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum iſt nach *Maaßgabe* ſeiner *Mannichfaltigkeit* und *Einheit*, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beſeelt, womit es das iſt, was es iſt. In dem einzelnen Dinge iſt das Denken nothwendig mit Vorſtellungen verknüpft, weil es unmöglich iſt, daß das einzelne Ding das Gefühl ſeines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl ſeiner Verhältniſſe hat.

„Was du vom Fatalismus annimmſt, iſt mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß die Peterskirche zu Rom ſich ſelbſt gebauet hat; daß die Entdeckungen Newtons durch ſeinen Leib gemacht worden ſind; und daß bey allem dem

occupée qu'à regarder faire. Il en résulte encore que toute chose individuelle ne peut avoir été produite que par une cause individuelle et finie, celle-ci encore par une cause semblable, et ainsi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cause première, et un moment fixe pour son action. Vous vous souvenez de mon raisonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point décisif?"

Sp. J'y répondrai, mais ce ne sera qu'après que je me serai expliqué sur votre temple de St. Pierre et sur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'est point bâti lui-même; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle et de mouvement, y a concou-

die Seele nur das Zusehen hat. Weiter folgt daraus, daß jedes einzelne Ding nur von einer einzelnen und endlichen Ursache hervorgebracht werden konnte; diese wiederum von einer solchen, und sofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfst du einer ersten Ursache, und eines bestimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerst dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirst du endlich auf den Hauptpunct derselben antworten?"

Sp. Ich werde darauf antworten, sobald ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat sich nicht selbst gebaut; alles was das ganze Universum von körperlicher Ausdehnung und Bewegung in sich begreift, hat dazu beygetragen. Was die Ent-

ru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la penſée. . . .

„Soit. Mais la penſée modifiée que vous appellez ame, n'eſt que l'idée ou la conception immédiate du corps, ou n'eſt que le corps lui-même conſidéré du côté de la penſée. L'ame de Newton eſt donc caractériſée par le corps de Newton. Par conſéquent ſon corps, quoiqu'il ne penſât pas, a *fait* les découvertes, contemplées, conçues, ſenties ou penſées par ſon ame."

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de préſenter la choſe, je vous laiſſerai paſſer votre raiſonnement, pourvû que vous vous rappelliez, qu'il ne faut pas moins que l'univers entier pour caractériſer le corps de Newton dans

deckungen des Newton betrifft, ſo gehen dieſe nur das denkende Vermögen an. . . . .

„Gut! Aber das modificirte Denken, welches du Seele nennſt, iſt nichts als die unmittelbare Idee oder der Begriff des Körpers, oder der Körper ſelbſt von der Seite des Denkens angeſehen. Die Seele Newtons hat alſo ihre Art von dem Körper Newtons. Alſo hat ſein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen **gemacht**, die von ſeiner Seele angeſchaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden ſind."

Sp. Ungeachtet des Schielenden, was in deiner Anſicht iſt, will ich dir deine Schlüſſe hingehen laſſen, wenn du nur eingedenk ſeyn willſt, daß nicht weniger als das ganze Univerſum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen ſei-

tous ſes momens, et que l'ame n'a l'idée de ſon corps que par les idées de ce qui le caractériſe. Cette conſidération importante n'empêchera pas l'imagination de ſe révolter contre la vérité que je ſoutiens. Dites à un homme qui n'eſt pas Géométre, qu'un quarré fini eſt égal à un eſpace infini. Après que vous le lui aurez démontré, ſon eſprit ſe trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre pourtant à force de méditations *). Il ſeroit poſſible que l'imagination même fut réconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, ſi l'on s'y prenoit de la bonne manière, en faiſant voir la progreſſion inſenſible qui de l'inſtinct du ſauvage retournant à l'arbre ou à

nen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm ſeine Art giebt, erhält. Dieſe wichtige Betrachtung wird die Einbildungskraft nicht abhalten, ſich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menſchen, der nicht Geometer iſt, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich ſey. Nach dem Beweiſe davon wird er betroffen da ſtehen, und dennoch von ſeiner Verwirrung durch tiefes Nachdenken endlich ſich losmachen*). Es wäre nicht unmöglich, ſelbſt die Einbildungskraft bis auf einen gewiſſen Grad mit meiner Lehre zu verſöhnen, wenn man es auf die rechte Weiſe angriffe, und den allmählichen Fortſchritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher den Baum

*) Sophyle p. 68.

la caverne qui lui a servi d'abri, conduit à la construction du temple de St. Pierre. Qu'on réfléchisse à cette organisation si compliquée des différens corps politiques, et qu'on recherche ce qui en a formé l'ensemble : plus on y réfléchira profondément, et très-profondément, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la première main, dont les forces se composent elles-mêmes et pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action; sentiment qu'ils se transmettent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est de même des

oder die Höhle, die ihn beschirmt hatten, wieder sucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu einem Gesammtwesen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge mittheilen. Dasselbe gilt von den Sprachen, deren vollständiger

langues, dont la conſtruction achevée ſemble tenir du prodige, et dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choſes l'action a précédé la réflexion, qui n'eſt que le *progrès* de *l'action*. En un mot, nous ſavons à meſure que nous faiſons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous ſoutenez qu'on ne peut aller de raiſon en raiſon à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action de la part d'une cauſe première et pure. Je ſoutiens au contraire que de raiſon en raiſon, on ne peut aller qu'à l'infini, c'eſt-à-dire qu'on ne peut ſuppoſer un commencement d'action abſolu, ſans ſuppoſer le rien pro-

Bau ein Wunder ſcheint, und deren keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zuſehen, ſo finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange iſt. Kurz, wir wiſſen was wir thun; das iſt alles.

Nun zu deinem Hauptſatze. Du behaupteſt, daß man von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen könne, ſondern daß es einen beſtimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer erſten und reinen Urſache geben müſſe. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Urſache zu Urſache nicht anders als ins Unendliche fortgehen, das iſt, keinen abſoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen könne, ohne anzuneh-

duisant quelque chose. Cette vérité, qui pour être saisie, n'a besoin que d'être présentée, est susceptible en même tems de la démonstration la plus rigoureuse. La cause première n'est donc pas une cause à laquelle on arrive par des causes prétendues secondes; elle est toute immanente, agissant également dans tous les momens de l'étendue et de la durée. Cette cause première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est; et comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

---

men, daß das Nichts etwas hervorbringe. Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Puncte der Ausdehnung und der Dauer. Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nämlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.

Je laiſſe là Spinoza, impatient de me jetter dans les bras du génie ſublime qui a dit*): „Qu'un ſeul ſoupir de l'ame, qui ſe manifeſte de tems en tems vers le meilleur, le futur, et le parfait, eſt une démonſtration plus que géométrique de la divinité.“ Toute la force de mon attention s'eſt tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous ſavez ce que Platon écrivit aux amis de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen refulgens*

Ich laſſe hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu werfen, der geſagt hat*), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit ſich nach dem Beſſern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematiſcher Beweis der Gottheit iſt. Die ganze Stärke meiner Aufmerkſamkeit iſt ſeit einiger Zeit nach dieſem Geſichtspuncte hingerichtet, welchen man den Geſichtspunct des Glaubens nennen könnte. Sie wiſſen, was Plato den Freunden Dions ſchrieb: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen

*) Ariſtée p. 168.

in anima se ipsum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Ariſtée*), „que la conviction du ſentiment, dont toute autre conviction n'eſt que le dérivé, naît dans l'eſſence, et ne ſauroit être communiquée." Mais le ſentiment qui eſt la baſe de cette conviction, ne doit-il pas ſe trouver dans tous les hommes; et ne feroit-il pas poſſible de le dégager plus ou moins dans ceux qui paroiſſent en être deſtitués, ſi l'on s'appliquoit à détruire les réſiſtances qui s'oppoſent à l'effet de ſon action? En méditant ſur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes, qui n'a pas encore été aſſez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduiſît à de nou-

refulgens in anima ſe ipſum jam alit. Sie ſagen ohngefähr daſſelbe im Ariſtee*): nämlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andere Ueberzeugung nur abgeleitet iſt, in dem Weſen ſelbſt entſteht, und nicht kann mitgetheilt werden." Aber das Gefühl, welches dieſer Ueberzeugung zum Grunde liegt, muß es nicht in allen Menſchen ſich befinden; und ſollte es nicht möglich ſeyn, in denen, welche deſſelben beraubt zu ſeyn ſcheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hinderniſſe wegzuräumen ſuchte, die ſich der Wirkung ſeiner Kraft entgegen ſetzen? Beym Nachdenken über dieſen Gegenſtand hat es mir geſchienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weiſe behandelt werden könnte, welche uns zu

*) Ariſtée p. 167. 170.

veaux axiomes. Je n'abuſerai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions ſur ce ſujet: c'eſt pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, et non pour vous en offrir. Puiſſiez-vous ne pas me juger indigne de vos inſtructions. J'oſe vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence et la perſonalité du premier principe, la volonté libre et les cauſes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphyſique. Cependant il eſt eſſentiel d'en découvrir et de pouvoir en démontrer les défauts, puisque ſans cela nous aurions beau renverſer la théorie de Spinoza dans ce qu'elle établit de poſitif, ſes adhérens n'en continueroient pas moins vive-

neuen Grundſätzen führte. Ich will durch Auseinanderſetzung meiner Betrachtungen über dieſen Gegenſtand Ihre Geduld nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, ſondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünſche, mir gewähren, und mit Gründen mich verſehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verſtand und die Perſönlichkeit der erſten Urſache, gegen den freyen Willen und die Endurſachen gewachſen ſind. Ich habe, mit reiner Metaphyſik, nie den Vortheil über ſie gewinnen können. Dennoch iſt es nöthig, daß wir ihre Mängel entdecken, und ſolche darzuthun im Stande ſind. Ohne das würden wir umſonſt die Theorie des Spinoza, in dem was ſie poſitives aufſtellt, zu Grunde richten; ſeine Anhänger ließen

ment la guerre; ils ſe retrancheroient jusques dans les débris du ſyſtème écroulé, en diſant que nous mettons une *abſurdité évidente* à la place de ce qui n'eſt qu'incompréhenſible, et que ce n'eſt pas ainſi qu'on fait de la philoſophie.

nicht ab, ſondern verſchanzten ſich bis hinter die letzten Trümmer des geſtürzten Lehrgebäudes, und ſetzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf dieſe Weiſe nicht Philoſophie treibe.

Brief und Beylage ſchickte ich unverſiegelt zur weiteren Beförderung an unſere Dame.

In den Erinnerungen hatte ſich Mendelsſohn beſchwert, daß ich ihn bald hie, bald da, aus dem Concept, welches er ſich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswärfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe ſchlechterdings unverſtändlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher ſie in mein Syſtem paßten; daß er ſich in einem Zirkel herum geführt ſähe: — und ſchien in gleichem Maaße zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Chriſtianismus ergeben ſey.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das, was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beytrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir Emilie im Februar die Abschrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie sie sich ausdrückte, „zwar an sie, aber für mich geschrieben wäre." Hier ist dieser Brief.

Berlin den 28. Jan. 1785.

Theuerste Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig bin. Als

er mir letzthin, durch Sie, sein Schreiben an Hemsterhuis in Abschrift zuschickte, versprach er mir noch eine besondere Antwort auf mein voriges Schreiben, so bald er das Bad verlassen, und die dazu gehörige Musse haben werde. Hat er mich seitdem vergessen? Daß ich ihn nicht vergesse; sondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, so Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen starkes Manuscript zu beweisen. Sehen Sie, theuerste Freundinn! dahin haben Sie mich, wider meinen Vorsatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, weniger oder vielleicht gar nichts Metaphysisches mehr schreiben, und Sie sind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich jetzt, bis über den Kopf hinweg, in transcendentale Spitzfindigkeiten versunken bin. Ich arbeite mir einer schneckenartigen Langsamkeit; denn meine Nervenschwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geschäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch sind sie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung so fremde, daß sie den Geist niederschlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich auch in den Erholungsstunden zu

bessern Verrichtungen untüchtig machen. Ich kann also nicht sagen, wie bald meine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indessen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jacobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? Vor der Hand gehet zwar meine Untersuchung nicht den Spinozismus allein an; sondern ist eine Art Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt. Ich lasse mich aber in der Folge auch auf die besondern Gründe des Spinozistischen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leser von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaften Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich wünschte dieses aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.

Indessen soll kein Blatt hiervon öffentlich erscheinen, das unser Reimarus nicht gesehen und gebilligt hat u. s. w.

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erst zu genesen anfing. Ich meldete meiner Freundinn diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte.

Den ein und zwanzigsten April brachte ich meinen Aufsatz zu Ende, und schickte ihn den nächsten Posttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn Moses Mendelssohn.

Düsseldorf den 26. April 1785.

Emilie wird, auf mein Ersuchen, Ihnen schon gemeldet haben, welche neue Hindernisse meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. Ich bin nun desto ernstlicher darauf bedacht gewe-

sen, in der Sache selbst Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernst Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreise heute Abend auf einige Tage nach Münster, und bin deßwegen sehr beschäftigt und zerstreut, sonst hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über den Nutzen gesagt, den es haben könnte, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile öffentlich dargestellt würde. Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse. . . . . . . Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanas. Denen von des Erzengels Parthey leuchtet der Elucidarius cabbalisticus von Wachter vor, besonders aber das Büchlein jener englischen Dame, worüber neulich in der Berliner

Monatschrift eine Anfrage geschah *). Ueber alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob Sie sich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zweifel, den ich kaum so nennen darf. — Verzeihen Sie diesen flüchtig hingeworfenen unordentlichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie mir gewogen.

---

*) Opuscula philosophica. Amstelod. 1690; vermuthlich war J. Marc. von Helmont der Herausgeber.

Beylage.

An den Herrn Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

Ehe man nach Blößen suchen darf, muß des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten seyn. Sie suchten die meinige, und schwangen Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden stillen Wehre, worin ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stoffe in ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erst sind wir im Gefecht *).

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht überein-

*) Vgl. Emiliens Brief von 5ten Jul. 1784.

kam, so mußte wenigstens Einer von uns beyden diese Lehre unrecht fassen. Wenn es nun an sich auch nicht der Mühe werth war zu untersuchen, oder vielmehr, wenn es gar nicht die Frage seyn konnte: wer von uns beyden der Irrende sey? so mußte die Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre widerfahren sollte, daß Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich gewiß erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewußtseyn Ihnen doch auch damals schon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchsetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres ei=

genen Begriffes, oder mit dem Falschen in der Sache selbst nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Unwahrheit des meinigen; hernach mit dem was Lessing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So Vielerley und so Verschiedenes, und da es unaufhörlich ineinander sich verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift nicht anders als sehr verwickelt werden lassen *). Darum, je länger und je mehr ich es erwäge: wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigsten doch aneinander kommmen wollen, müssen wir vor allen Dingen die Hauptsache, die Lehre des

*) Der ganze Eingang der Beylage bis an dieses Sternchen, steht nicht in der ersten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelssohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht glaubte aufnehmen zu dürfen. An diesen Erinnerungen glaubte ich wirklich eine Art von Geissel zu besitzen. Mendelssohn hat anders davon geurtheilt, und sie drucken lassen. Zugleich machte er meinen auf diese Erinnerungen sich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ehrlichen Orten angeschlagen wurde, damit des Entsetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er steht nun, wo er zu stehen gehört, und mag sich selbst verantworten.

Spinoza selbst ins Klare setzen. So dachte ich nach dem ersten Lesen Ihrer Erinnerungen, und hielt deßwegen eine Abschrift meines Briefes an Hemsterhuis, vorläufig, fur die beste Antwort. So denke ich noch, und will nun von demselben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darstellung versuchen, an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin. Ich fange an.

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben, als das Seyn; oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, in dem beydes

auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht ausser demselben seyn; denn wenn es ausser demselben wäre, so wäre es, entweder ein anderes für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

V. Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder

---

1) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten das a priori sind) privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469.

die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2).

---

2) Eth. P. I. *Prop.* XXVIII. Quodcunque ſingulare, ſive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet exiſtentiam, non poteſt exiſtere, nec ad operandum determinari, niſi ad exiſtendum, et operandum determinetur ab alia cauſa, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam: et rurſus haec cauſa non poteſt etiam exiſtere, neque ad operandum determinari, niſi ab alia, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam, determinetur ad exiſtendum, et operandum, et ſic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum eſt ad exiſtendum, et operandum, a Deo ſic determinatum eſt. At id, quod finitum eſt, et determinatam habet exiſtentiam, ab abſoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex abſoluta natura alicujus Dei attributi ſequitur, id infinitum et aeternum eſt. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo ſequi, quatenus aliquo modo affectum conſideratur; praeter enim ſubſtantiam, et modos nil datur, et modi nihil ſunt, niſi Dei at-

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich

---

tributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum eſt modificatione, quae aeterna, et infinita eſt, ſequi etiam non potuit. Debuit ergo ſequi, vel ad exiſtendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum eſt modificatione, quae finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam. Quod erat primum. Deinde haec rurſus cauſa, ſive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonſtravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam, et rurſus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et ſic ſemper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex abſoluta ejus natura neceſſario ſequuntur, mediantibus his primis, quae tamen ſine Deo nec eſſe, nec concipi poſſunt; hinc ſequitur I°. quod Deus ſit rerum immediate ab ipſo productarum cauſa abſolute proxima; non vero in ſuo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, ſine ſua cauſa, nec eſſe, nec concipi poſſunt. Sequitur II°. quod Deus non poteſt proprie dici cauſa eſſe remota rerum ſingularium, niſi forte ea de cauſa, ut ſcilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex abſoluta ejus natura ſequuntur diſtinguamus. Nam per cauſam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta eſt. At omnia, quae ſunt, in Deo ſunt, et a Deo ita dependant, ut ſine ipſo nec eſſe, nec concipi poſſunt. Opp. Poſth. pag. 25. et 26.

faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

---

3) Folgende Stellen von Kant mögen dazu dienen, diesen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantische Philosophie dadurch des Spinozismus nicht beschuldigt werde, braucht man keinem Verständigen zu sagen.

„Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen." Krit. d. rein. Vern., S. 25. der alten; und S. 39. der neuen Ausgabe.

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach. Die

---

nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihr unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen." Kritik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spinoza selbst zur Begleitung geben.

Intellectus quaedam percipit, five quasdam format ideas absolute, quaedam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; *quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem.* Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam in infinitum continuare possumus, *quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.*

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; *vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit:* cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 et 391.)

körperliche Ausdehnung ist, der Natur nach, vor dieser oder jener Weise derselben, ob sie gleich

---

Ich unterliege der Versuchung noch eine Stelle aus den Cogitatis Metaphysicis des Spinoza, abzuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beytragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut *non-entia* positive, instar entium, *imaginemur.* Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quae in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, *talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest.* Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae etc. tanquam entia imaginemur.

Unde clare patet, hos *modos cogitandi* non esse *ideas rerum*, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediate proficiscuntur, et oriuntur, ut facillime cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia . . . . Longe tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in *modos quibus res a nobis percipiuntur.* Haec vero si confundantur, *neque modos percipiendi*,

nie für sich, ohne diese oder jene bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder ausser dem Verstande, vor ihr da seyn kann. Eben so das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

IX. Folgendes Beyspiel mag die Sache mehr er-

---

neque naturam ipsam intelligere poterimus. Princ. Phil. App. p. 94. 95 et 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar, und im strengsten Verstande Eins sey, werde ich weiter unten anführen.

† Ich will diese lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibnitz verlängern; nnd beschließen, wie ich angefangen habe. „Malebranche disant que Dieu est *l'ê-„tre en général*, on prend cela pour un être vague et *notio-„nal*, comme est le genre dans la logique; et peu s'en faut „qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéisme: mais je crois que ce „père a entendu, *non pas un être vague et indéterminé, mais „l'être absolu*, qui diffère des êtres particuliers bornés, comme „*l'espace absolu et sans bornes diffère d'un cercle ou d'un „quarré.*" Rec. de D. M. *I.* p. 544.

läutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die natura naturans.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann; sondern an dem alles andere nur Eigenschaft ist,

die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes, verschiedenes Ding 4). So kann ihm

---

4) *Unum* dicunt ſignificare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, neſciunt explicare, quod ſatis oſtendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clare intelligunt, confuſum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipſa nullo modo diſtingui, vel enti nihil addere; ſed tantum modum cogitandi eſſe, quo rem ab aliis ſeparamus, quae ipſi ſimiles ſunt, vel cum ipſa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quae ſane rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi eſt, quemadmodum clare et diſtincte intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum reſtat; ſed tantum hic notandum eſt, Deum, quatenus ab aliis entibus eum ſeparamus, poſſe dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures eſſe non poſſe, unicum vocari. At vero, ſi rem accuratius examinare vellemus, poſſemus forte oſtendere, Deum non niſi improprie unum et unicum vocari, ſed res non eſt tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus ſunt ſolliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) . . . . Quod demonſtrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Carteſii Principia Demonſtrationum ſtabilio, nempe Deum non, niſi valde improprie, unum, vel unicum, dici poſſe; reſpondeo, rem ſolummodo exiſtentiae, non vero eſſentiae reſpectu unam, vel unicam dici: res enim ſub numeris, niſi poſtquam ad com-

auch keine von den Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet 5). Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind

---

mune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, et imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, *certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.* (Ep. L. Opp. Posth. p. 557).

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 558.

die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale, *hoc est*, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende schwierige Punct von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleyer von Terminologie, der das Lehrgebäude des Spinoza umgiebt, an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist

---

6) De Intell. Emend. Opp. Posth. p. 381.

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, sich auch objective aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren

---

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. Opp. Posth. p. 46.

9) Corpora ratione motus et quietis; celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma I.

Modi selbst der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori derselben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand 12). Sie enthalten objective, was jene formaliter enthalten, und sind, respective, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

---

10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andere hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Ep. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc sequitur voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies etc.

XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturae naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturae naturatae 13).

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, et in se considerata, *hoc est*, *vere considerata*, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen 14).

---

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, *hoc est*, *Deus*, *quatenus ut causa libera consideratur*. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. p. 27.

14) *Eth. P. I. Prop. XXXI.* Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui

XX. Wie nun diese verschiedenen Dinge ineinander und zugleich, und dennoch, der Natur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es ausser den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, ausser

---

modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam *cogitationis essentiam* exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 et 28.

den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

---

15) Eth. P. II. pr. 11 et 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweiset, nach seiner Lehre auch von jedem andern endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

XXIV. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Begriff die Ur-

---

Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Absicht des Verstandes selbst, keine wesentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, ausser dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle zu der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als mera ideata angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leiber von denselben seyn. Ich werde mich also um jene anderen Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an den einzigen Gegenstand der menschlichen Seele, den Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen, an deren Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir ausser unserem Körper, und was sich aus dem unmittelbaren Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), die vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen. Anmerkung d. e. Ausg.

† Meine Meynung ist diese: der Gott des Spinoza hat ausser den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andern Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der

sache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der Ausdehnung

---

Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an sich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andere. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding sind; so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. (v. Eth. S. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand sich aber ein scharfsinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander setzte. Er fragte unsern Weltweisen (Ep. LXV.), ob die Vereinigung seines a priori und a posteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben so viele verschiedene Welten, als verschiedene Eigenschaften Gottes gäbe? — Spinoza suchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis ge-

herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum et idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

XXV. Das absolute Denken ist das reine unmit-

---

geben hatte, daß nur Ein Weltall seyn könne (Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt sich nun an dieses Scholium, und führte aus demselben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verschiedener Eigenschaften enthalten seyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erste Mal, und so kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punct nicht bloß geben wollte. So erkläre ich mir auch seine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris, der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders als Cartesius erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nämlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Cartesius; er würde vielleicht sich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn. S. Beylage *VI.* und *VII.*

telbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ᾽ ἐξοχὴν, oder der Substanz 16).

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der Substanz, ausser dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen:

---

16) Der Ausdruck, le sentiment de l'être, den mir in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht statt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

„Es können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sey. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit." Krit. d. rein. Vern. S. 107. der ersten Ausg.

da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung — ist ein Gefühl.

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das heißt: wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeusserliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmit-

telbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andere, was sie ausser ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheit annehmen kann, das kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, die der Leib von

17) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, *et nihil aliud*. Eth. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

18) Rerum imagines, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen.

Dingen, die sich ausser ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also sein Innerliches ohne Aeusserliches nicht bestehen; das ist: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äusserliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt,

---

19) Mens humana ipſum humanum corpus non cognoſcit, nec ipſum exiſtere ſcit, niſi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.

Mens ſe ipſam non cognoſcit, niſi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbe Ding (unum et idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die

---

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punct mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem IIIten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul *natura* est cum corporis conatu, seu potentia in agendo; und

Vortrefflichkeit ihres Leibes 22). Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anderes, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objective; die Entschlüsse des Willens auf dieselbe Weise, sind nur Bestimmungen des Körpers 23).

---

dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Opp. Posth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2dae P. III. Eth. heißt es: Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus; et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth. p. 103.

Auch das Wesen der Seelen ist nichts anderes, als das Wesen ihres Körpers objective 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen 26), sondern

---

24) *Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit.* Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im System des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, ausser dem absoluten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andere Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselben allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andere Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben

er muß auf dieselbe Weise wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbe gilt von den Begriffen der ein-

---

da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da seyn wird, nämlich bloß der Natur oder dem Wesen nach.

zelnen Dinge; nämlich, sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27).

---

27) *Eth. P. II, Prop. VII.* Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonstr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectan-

XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen, oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so fern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist ausserdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28).

---

gulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. et E. existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth. pag. 47.

28) *Eth. P. II. Prop.* 9. Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis, actu existentis, modus sin-

XXXIX. Alle einzelne Dinge ſetzen ſich, gegenſeitig, einander voraus, und beziehen ſich aufeinander, ſo daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dieſes eine, weder ſeyn noch gedacht werden können; das heißt, ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: ſie ſind in einem ſchlech-

---

gularis cogitandi eſt, et a reliquis diſtinctus; adeoque Deum, quatenus eſt tantum res cogitans, pro cauſa habet. At non, quatenus eſt res abſoluto cogitans; ſed quatenus alio cogitandi modo affectus conſideratur, et hujus etiam, quatenus alio affectus eſt, et ſic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum idem eſt ac ordo, et connexio cauſarum; ergo unius ſingularis ideae alia idea, ſive Deus, quatenus alia idea affectus conſideratur, eſt cauſa, et hujus etiam, quatenus alia affectus eſt, et ſic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in ſingulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonſtr. Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea, non, quatenus infinitus eſt; ſed quatenus alia rei ſingularis idea affectus conſideratur; ſed ordo, et connexio idearum idem eſt, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in ſingulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.

terdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise, da und beysammen 29).

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

XLI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbe Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern

---

29) Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Posth. p. 404.

Ueber diesen wichtigen Punct ist im *Iten* Theile der Ethik nachzusehen der 12te und 13te Satz, vornehmlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer, Opp. Posth. p. 465; der nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto et parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519 — 527.

* S. den Auszug aus Bruno. Beylage *I.*

Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendentalen Seyns nämlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was

---

30) Eth. P. *II.* Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satze eben dieses *IIten* Theils, und mit dem 30. u. 31ten des *Iten* Theils.

es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelst derselben und des Briefes an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andere, stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergehe eine Menge von

---

31) Eth. P. *II.* P. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen . . . . . Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 24, 25. (der Handschrift) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden."

In meinem Briefe steht: Lessing habe von der Weltseele gesagt: Angenommen, daß sie wäre, so könne sie, wie alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, als Seele, nur Effect seyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir selbst, nicht als eine Rede Lessings hinzu: „Auch nach dem „System des Leibnitz. Die Entelechie wird durch „den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst „zum Geiste." Welches doch etwas ganz anderes ist, als, die Entelechien des Leibnitz wären bloß Effect des Körpers.

Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte von Leibnitz in meiner Kladde zur Begleitung gegeben. „Une monade en elle-même, et dans le moment, ne ſauroit être diſcernée d'une autre, que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre choſe que ſes perceptions, (*c'eſt-à-dire, les repréſentations du composé, ou de ce qui eſt dehors, dans le ſimple*), et ſes appétitions, (c'eſt-à-dire, ſes tendances d'une perception à l'autre) qui ſont les principes du changement. Car la ſimplicité de la ſubſtance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui ſe doivent trouver enſemble dans cette même ſubſtance ſimple; *et elles doivent conſiſter dans la variété des rapports aux choſes qui ſont au dehors.*"

Ferner: „Chaque monade avec un corps particulier, fait une ſubſtance vivante. Ainſi il n'y a pas ſeulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins ſur les autres. Mais quand la monade a des organes ſi aju-

ſiés, que par leur moyen il y a du relief et du diſtingué dans les impreſſions qu'ils reçoivent, *et par conſéquent, dans les perceptions qui les repréſentent*, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière ſont concentrés et agiſſent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au ſentiment*; c'eſt-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, *à ſavoir, dont un certain* Echo *demeure long-tems, pour ſe faire entendre dans l'occaſion; et un tel vivant eſt appellé Animal, comme ſa monade eſt appellée une ame. Et quand cette ame eſt élevée jusqu'à la raiſon, elle eſt quelque choſe de plus ſublime, et on la compte parmi les Eſprits*, comme il ſera expliqué tantôt." — (*Principes de la nature et de la grace fondés en Raiſon Nro. 2. et* 4.) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abſchnitt der Theodicee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt.

Diese ganze Citation strich ich nachher, als überflüssig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet sey, als daß bloß die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen *).

Sie fahren in Einer Rede also fort: „So „lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die „Fahne des Glaubens, den Sie von ihrer Seite „in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. „Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die „Ihnen die Pflicht auflegt, die Zweifel durch den „Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philo„soph darf sich den Zeitvertreib machen, den Natu„ralisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschla„gen, die ihn wie die Irrlichter, aus einem Win„kel in den andern locken, und seinen sichersten „Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennt „keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch „Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben

*) S. Das Gespräch über Idealismus und Realismus im zweiten Bande dieser Sammlung S. 219. folgg. 238. folgg.

„an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund „mehr, Ueberzeugung zu suchen.“

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst

aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, daß weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich **).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen ***).

---

*) Aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit sie das Princip setzt.

**) S. Bd. 2. dieser Sammlung, S. 141. folgg.

***) Vgl. Wizenmanns Resultate S. 173 — 177.

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauber, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben, — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da selig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich; wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist

denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe *).

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Um das unendliche Mißverhältniß des Menschen „zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß der „Mensch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig „werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut „an sich nehmen **).“

---

*) „Wie Gott in allem ist, so ist hinwiederum alles in „ihm. Denn das Göttliche in uns beweget alles. Nicht die „Vernunft selbst ist das Princip der Vernunft, sondern etwas „höheres: was ist aber, ausser Gott, das Erkenntniß überträfe? „Tugend ist das Organ der Seele. Daher haben die Alten „den Namen der Glücklichen denen beygelegt, welche, ohne durch „ihre Vernunft und ihren Willen bestimmt worden zu seyn, rich„tig zu Werke gegangen waren; denn sie hatten in sich ein hö„heres Princip, als Verstand und Willen.“ Aristot. Ethic. ad Eudemum. Lib. VII. Cap. 14. — Leibnitz Opp. T. II. p. 264.

**) Golgotha und Scheblimini S. 63.

Diesen practischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder speculativ gewordene*) — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten; die Pädagogik . . . . Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf den 21. April 1785.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesesmal mein Packet gera-

*) Man lese: nur Verstand gewordene. —

dezu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundinn, die mir ohnedieß noch auf zwei Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtigt.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worin sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen März bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte. „Eben „war ich im Begriff unsern gemeinschaftlichen Freund „bitten zu lassen, mit der Beantwortung meiner „Erinnerungen nicht zu eilen. Ich bin entschlossen, „nach der Leipziger Messe den ersten Theil meiner „Broschüre abdrucken zu lassen. In derselben habe „ich es zwar hauptsächlich mit dem Pantheismus „zu thun; allein unseres Briefwechsels geschieht noch „keine Erwähnung. Dieses verspare ich mir auf „den zweiten Theil, mit dem es aber noch lange „Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift muß „Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine Erinne„rungen antwortet. Grüßen Sie den liebenswürdi„gen Gegner in meinem Namen.“

Es war nun gerade ein Monat, daß ich meinen jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über ein

Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelssohn versprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst zu schnell gewesen war.

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelssohn. Nachdem ich vergeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde ich allmählich bewogen, einen Entschluß für mich allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe, eine solche Darstellung des Spinozismus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeitpuncte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen.

Ich ging also daran, meine Papiere durchzusehen, und zog aus denselben folgende kurze Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Behauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

I.

Spinozismus ist Atheismus *).

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesläugner zu erklären. Gerade deßwegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozis-

II.

Die Cabbalistische Philosophie ist, als Philoso-

---

mus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerey, und man kann die schönsten Blasen damit werfen.. Der entschiedene Gottesläugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen. (A. d. e. A.) s. Beylage *IV*.

In der, von dem würdigen Lamoignon de Malesherbes im Jahr 1750 veranstalteten, und durch die vereinigten Bemühungen mehrerer gelehrten Männer in und ausser Frankreich, im Jahr 1782 vollendeten, neuen Pariser Ausgabe der Naturgeschichte des älteren Plinius, mit gegenüber stehender französischer Uebersetzung und beygefügten kritischen und anderen gelehrten Anmerkungen, findet sich zu der bekannten Stelle am Anfange des zweiten Buchs: „Mundum, et hoc quodcunque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est“ — folgende Anmerkung: Ceci prouve que Pline n'étoit point un Athée, comme l'a prétendu le père Hardouin, mais un Théiste, qui, ne concevant rien au-delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infinie, n'étoient qu'une même chose. Appellons donc Pline, non un Athée, mais un *Cosmo-Théiste*, c'est-à-dire celui qui croit que l'univers est Dieu.

Hätte ich mir dieses zur Lehre dienen lassen, und anstatt des noch immer etwas anstößigen Wortes Atheismus, des

von dem witzigen Nachbar neu erfundenen gefälligeren Ausdrucks, **Cosmo-Theismus** mich bedient, so würde mein erster Satz, der vornehmlich einen so großen immer wieder frisch auflodernden Zorn erregt hat, wegen des plumpen Worts, wahrscheinlich ohne Anfechtung geblieben seyn; man hätte mir vielmehr Dank dafür gewußt, das ich den **Euphemismus** der französischen Anmerkung nach dem deutschen Vaterlande verpflanzt und die spätere Behauptung eingeleitet hätte: der allein sey Atheist, der an Atheismus glaube. Kant hatte sich einer ähnlichen Vorsicht wirklich schon bedient, indem er vorschlug, zwischen dem ausdrücklichen bestimmten Theismus, und dem ausdrücklichen bestimmten Atheismus, einer dritten unbestimmten Lehrmeynung eine neutrale Stelle in der Mitte, mit Namen **Deismus** (anstatt **Theismus**) einzuräumen. Ich bitte den Leser nachzusehen, was sich über diesen, wiederholt von mir erwähnten Kantischen Vorschlag, im IIten Theil dieser Sammlung S. 476, Anm. besonders erinnert findet. Wie damals, glaube ich noch, der ernste Philosoph müsse, wie vormals der ernste Cato, (Sall. Catilina LV.) darüber wachen, daß die vera rerum vocabula uns unter täuschenden Euphemismen nicht verloren gehen. Wo dieses geschieht, verdirbt bald alle Rede, so, daß zuletzt kein wahres Wort, kein verständiges und wirklich verständigendes mehr in Uebung bleibt.

Nach Kants Beyspiel hat jedoch auch unser trefflicher Tiedemann den **Cosmotheismus**, unter dem Namen Spinozismus, in so weit in Schutz genommen, daß er ihn nicht geradezu Atheismus genannt wissen will. Er behauptet sogar,

„derselbe vertilge nicht durchaus alle Religion, sondern es könne mit der Einheit der Substanz des Spinoza die Vorsehung, Regierung der Welt, und die Gottesverehrung, gar füglich bestehen." Doch erinnert er hiezu in der Folge: „Es bleibe freylich diese Gottesverehrung sehr gegen die Religion des Deisten zurück."

Allein er geräth über diesen Gegenstand mit sich in Widerspruch, wenn er z. B. von Plotin sagt (Geist. d. sp. Ph. B. III. S. 527): „Plotin wird bey seiner Theorie nicht inne, daß er zuletzt auf blinden Fatalismus gerathen muß; weil eine Welteinrichtung, deren erster Grund absolute und wahllose Nothwendigkeit ist, auf blinde Nothwendigkeit hinausgeht; also, daß sein so frommscheinendes System, in Wahrheit von der Stratonischen und jeder anderen bloßen Naturnothwendigkeit nicht verschieden ist. Wozu sollen wir einen Gott ehren und anbeten, der, was es thut, durchaus mußte? Wozu einem Weltherrscher dienen, dessen Wesen ohne alle Wahl und Ueberlegung ihn zum Handeln bestimmt?" — Dieses Urtheil über Plotin trifft es nicht den Spinoza in noch vollerem Maaße?

Ganz übereinstimmend mit Tiedemann, widerspricht auch **Tennemann** dem Satze, daß Spinozismus Atheismus sey, obgleich er daneben auf das klarste und bündigste von Spinoza aussagt: „Es lehre derselbe, daß alle endliche Dinge aus dem göttlichen Wesen **nothwendig**, **nicht** nach Ideen und Zwecken erfolgen; daß es überall keine freye Causalität nach Zwecken gebe, sondern nur Causalität durch Naturursachen; weßwegen sich ihm denn auch die Ethik in

phie, nichts anderes, als **unentwickelter**, oder **neu verworrener** Spinozismus *).

---

eine Physik verwandle, und aus seinem ganzen System, so weit es inneren Halt und Bündigkeit habe, mit strenger Consequenz ein allgemeiner Fatalismus folge, welchen in das klare Licht zu setzen der Hauptzweck seiner spätern philosophischen Schriften gewesen sey," (Grundriß d. Geschichte der Phil. 2te Aufl. S. 289 — 292. des größeren Werkes Xter Band S. 478 — 480.)

Da ich selbst nun, wie ich wiederholt bekannt habe, das Daseyn eines Gottes darum allein **nicht** läugne, weil ich mich durch mein Gewissen und tiefstes innerstes Bewußtseyn genöthigt fühle, das Daseyn eines allgemeinen **alleinigen** Naturmechanismus zu läugnen; so kann ich unmöglich eingestehen, daß derjenige, dessen höchstes Wesen das blinde, wenn auch **lebendige**, Fatum selbst ist, einen Gott glaube und lehre. Das Fatum vertilgt nothwendig den Gott; der Gott nur das Fatum. Also beharre ich auf dem **Urtheil**, daß Spinozismus Atheismus sey.

*) S. Tiedemanns Geist der spec. Phil. B. III. Hauptst. 6. 11. B. VI. Hauptst. 6. ferner: Buhle's Lehrbuch der Gesch. d. Ph. Th. IV. Absch. 13. — Tennemann's Gesch. d. Ph. B. IX. Abschnitt 2, vornehmlich v. S. 133 an. B. X. Abschn. 2, Ueber das metaphysische System des Spinoza, S. 462. ff.

III.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt

---

Zu der Zeit der ersten und auch der zweiten Ausg. d. Briefe über die Lehre des Sp. war noch keines der eben angeführten Werke ans Licht getreten (der IIIte B. von Tiedemanns Geist d. sp. Ph. erschien erst 1793, der VIte 1797, der IVte Th. von Buhle's Lehrbuch erst im Jahre 1799. der IXte B. von Tennemanns Gesch. d. Ph. erst im Jahre 1814, der Xte 1817). Gegenwärtig bedarf es nur einer Hinweisung auf dieselben, um den obigen Satz zu unterstützen und eine weitere Auslegung desselben überflüssig zu machen. Nur der höchst merkwürdigen, leider nicht bis zur Vollendung ausgearbeiteten, Abhandlung des Tiefdenkers Kraus über den Pantheismus, muß ich hier noch eigens gedenken, weil sich in ihr auf das kräftigste ausgedrückt findet, was die Aufstellung des obigen zweiten Satzes vor fünf und dreyßig Jahren veranlaßte, nämlich: „die Kühnheit und Neuheit, womit in jenen Tagen kräftiger als jemals die Hyperphysik des Pantheismus auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeitgenossen wirkte und Spinozens Hirngespinst zur leibhaften Gottheit verklärte. Der leibhafte Proteus, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem spiegelnden und schwankenden Elemente nicht hervorzuholen ist, und auch wenn er einmal im Schlummer sich überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur

den unabläßigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück *).

„Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen „alle Fassung zu vereiteln und unsere Forschbegierde zu äffen „weiß".

Da nun aber (urtheilte Kraus) der Pantheismus schon dadurch, „daß er am Ganges wie am Rhein, und im „Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und „unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und My-„stikern, Theologen und Philosophen, kurz überall „und immer, und in allerley Köpfen entstanden sey, „sich als ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen „Geistes bewähre; so lasse sich sein Ursprung in den „allgemeinsten Thatsachen sowohl als einfachsten Denk-„gesetzen vermuthen." Ihn hier aufzusuchen, und „eben damit zu überwältigen," setzte sich Kraus, seine Abhandlung beginnend, vor. S. Nachgelassene philosophische Schriften von Christian Jacob Kraus, mit einer Vorrede und beygelegten Abhandl. von J. F. Herbart. Vergl. Beyl. IV. und V.

*) S. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewiesen wird. Der von Kant geführte Beweis ist allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practischen Vernunft zum Behuf der Kantischen besondern Grundsätze geführt wird, so wird er doch nicht aus denselben geführt. Dasselbe gilt von Reh-

IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus *).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstriren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium Offenbarung ist.

VI.

Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.

---

bergs Erläuterung (D. Merkur 1788. N. 9.), auf die ich auch nur in so fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweise. Ich berufe mich auf diese Männer bloß wegen der Art und Weise wie meinem Satze widersprochen worden ist; denn wem die in meinem Buche selbst so mannichfaltig geführten Beweise nicht einleuchten, den werden die Kantischen und Rehbergischen eben so wenig überzeugen.

*) S. Beylage *VII.*

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieser Freund *) die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.

Bald darauf erhielt ich von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlag unserer gemeinschaftlichen Freundinn, folgenden Brief.

Berlin den 21ten Juli 1785.

Vergeben Sie, theuerster Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufsätze, den französischen an Hemsterhuis, und den deutschen an mich, noch unbeantwortet lasse. Emilie und Reimarus sind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen; und wenn Ein Reimarus meine Arbeit

---

*) Der selige Hamann, aus Königsberg.

nicht ganz verwirft, so wird der nächste Meßkatalogus ihr Zeugniß bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meynung zu überführen. Ich kann wir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind. Aber den Statum Controversiae hoffe ich in der nächstens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift fest zu setzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, daß mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein schlechter Actensammler, und habe die Abschrift von meinen Erinnerungen, die ich irgendwo aufbewahrt zu haben, mir sicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen suche ich sie vergebens, und das Suchen verlorner Papiere ist überhaupt eine gar unlustige Arbeit. Vielleicht haben Sie diese zur Hand und können mir ohne Beschwer-

lichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorräthige Abschrift der Erinnerungen setzte mich in den Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.

Es bedurfte nun keiner Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Statum Controversiae*

festzusetzen: so konnte ich, wie ungemessen auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und in die edlen Gesinnungen meines Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit gehörig einzuleiten, und öffentlich „zu zeigen, woran es liege, daß ihm manches (in „meinen Aufsätzen) schlechterdings unverständlich sey, „und sich seinen Blicken immer mehr entziehe, je „mehr Erläuterungen ich ihm zu geben „bemüht sey."

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein Status Controversiae festgesetzt würde, wo es mir anheim fiele, den Advocatum diaboli gewissermassen vorzustellen, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden sollte, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von speculativer Philosophie gegen speculative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui.

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keineswegen gemeynt bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn bloß zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden: so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und

wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Wohnung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortdauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehren die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschoß mögen dieß Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln; nicht sie aus dem Wege

schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich, dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier unausgeführt geblieben ist, weiter ausführen, vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleichung stellen werde *). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme* **). Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns

*) Dieses Versprechen halte ich durch die Gespräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für erfüllt; noch mehr durch die im dritten Bande dieser Sammlung enthaltenen Schriften, und die Einleitung im zweiten Bande.

**) Pensées de Pascal Art. XXI.

nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung *). Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird

---

*) Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt und nach Willführ verlängert, und den Zirkel von jeder Größe postuliren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punct und Fläche sind vom Körper abstrahirt (s. Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und ausserdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. (Vgl. Band 2, S. 178. 79. Bd. 3, S. 12. 13.) Daß nachher zu der Bildung bloß identischer Sätze keine Erfahrung mehr nöthig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande ausser dem Verstande kann das adjective Prädicat derselbe nicht zukommen, sondern er ist substantive bloß der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüssen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beylage, und auch sonst noch hie und da zerstreut in diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.

auch unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß dahinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren *). Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinge, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freywillig nach Susa wie in ihren Tod gingen, kamen sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden, Freunde seines Königs, und so groß

---

*) S. Beylage *VIII.*

und glücklich wie er selbst zu werden. Dein Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer; und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen? Gesetzt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besitze einer Wahrheit seyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben diese Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Xerxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und

*) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

der sie nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie könnten wir (sagten die Män„ner) hier leben; unser Land verlassen, unsere Ge„setze, und solche Menschen, daß wir, um für sie „zu sterben, freywillig eine so weite Reise unternommen haben *).

Spertias und Bulis mochten leicht weniger Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war bloß Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände, so

---

*) Comment pourrions nous vivre ici, en abandonnant notre pays, nos loix; et de tels hommes, que pour mourir pour eux nous avons volontairement entrepris un si lointain voyage? — *Plutarque* dans les *Dicts Notables des Lacédémoniens*. Traduct. d'*Amiot*. Paris, 1574.

die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigungen und Leidenschaften; wie die Neigungen und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anderes, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, sagt „Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer Gewalt, „und führen Euch herum wie sie wollen; warum sind „sie stärker als ihr? Weil sie, so elend und nichts„würdig ihr Geschwätz ist, doch immer nach ihren „wirklichen Begriffen und Grundsätzen reden; euch „hingegen die schönen Sachen, die ihr vorbringt, „bloß von den Lippen gehen: Darum haben eure „Reden weder Kraft noch Leben, und es ist zum „Hochjähnen, wenn man eure Ermahnungen hört, „und die armselige Tugend, davon ihr in die Länge „und in die Quer immer schwatzet. Daher kommt „es, daß die Idioten euer Meister werden. Denn „was von Herzen geht, und was man als einen

„Grundsatz hegt, das hat allemal eine Stärke, die
„unüberwindlich ist . . . Was ihr etwa in der
„Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der Sonne
„täglich wieder zerschmelzen *).“

Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Aus vergangener Geschichte philosophiren wir nur schlecht, wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverläßigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit dieser Grundsätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie, wel-

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Uebers. von J. G. Schultheß.

che die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republik, aus der damals einreißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr auf die Rechnung jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey kämen. Hiemit bin ich aber keineswegs in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Men-

schen, wo denn der eine mehr, der andere weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.

Wenn also die Philosophie, die Denkungsart eines Zeitalters verbessert werden soll, so muß seine Geschichte, seine Art zu handeln, seine Lebensweise erst verbessert werden, welches so aus freyer Faust nicht wohl geschehen kann. Dieses scheint mehreren eingeleuchtet, und würdige Männer auf den Gedanken gebracht zu haben, da sie mit uns Alten nicht fertig werden konnten, unsere Kinder in Anspruch zu nehmen, um aus diesen ein neues besseres Geschlecht zu bilden. Die Sache war überhaupt nicht leicht, und hatte noch diese besondere Schwierigkeit, daß wir Väter nicht zugeben konnten, daß unsern Kindern ein anderer Weg gewiesen würde, als den wir selbst für den besten hielten. Die Klügeren also mußten versprechen, damit anlocken, und wohl im Ernst der Meynung werden, daß nur ja unsere Kinder recht practisch, oder für das Bedürfniß des Zeitalters erzogen werden sollten. Mit andern und den eigentlichen Worten: Nach dem Sinn und Geschmack des Jahrhunderts. Wenn nun aber Sinn und Geschmack des Jahrhunderts einzig und allein

auf Wohlleben und auf die Mittel dazu, Reichthum, Vorrang und Gewalt gehen, und man diese Gegenstände mit ganzer Seele nicht verfolgen kann, ohne die besten Eigenschaften der menschlichen Natur so in die Enge zu treiben, daß man sie nicht mehr gewahr wird: so liefe diese practische Erziehung, wenn sie wahrhaft vernünftig eingerichtet würde, darauf hinaus, daß unsere Nachkommen recht geschickt und fertig würden, immer schlechter zu werden, — und so, anstatt eines Friedens Gottes, der nur ein Hirngespinst ist, ein wirklicher Friede des Teufels, der sich denken läßt, wenigstens die Präliminarien davon, zu Stande kämen.

Aber das sind Ausdrücke, vor welchen wir uns doch entsetzen. Wir wollen Rechtschaffenheit, Patriotismus, Menschenliebe, Gottesfurcht, — was nicht alles? vor allen Dingen aber, Wohlleben, und zum Dienst der Eitelkeit, vollkommenes Geschick; wollen reich werden, ohne in Versuchung und Stricke zu fallen; kurz, den Spruch zur Lüge gemacht sehen: Niemand kann zwey Herren dienen; und, wo euer Schatz ist, da wird euer Herz seyn.

Wenn allen Nationen von jeher die Ueberzeugung sich aufgedrungen hat: Religion sey das einzige Mittel, der elenden Natur des Menschen aufzuhelfen; und wenn alle Weise wie aus einem Munde gelehrt haben: Erkenntniß, die nur irdische Dinge zum Gegenstande habe, sey nicht würdig dieses Namens; Alle: daß man zur Erkenntniß des Ueberirdischen nicht gelangen könne, als durch überirdische Gesinnung; daß Gott sich den Herzen kund thue, und sich denen verberge, die ihn mit dem Verstande allein suchen; daß die Gesetze Gottes Flügel für die Seele seyen, sich in seine Gegenwart hinaufzuschwingen; — was Wunder dann, daß, wo die menschliche Natur sinkt, auch die Erkenntniß Gottes sinke und im Thiere allmählich ganz verschwinde; daß im Gegentheile, wo eben diese Natur sich hebt, die schaffende Liebe immer fühlbarer, und daß es ganz unmöglich werde, daß der Mensch an dem ihn durchdringenden Daseyn Gottes zweifle; ohne alle Vergleichung unmöglicher, als daß ein irdischer Unterthan an der Wirklichkeit seines Landesherrn zweifle, wenn er ihn gleich nie gesehen, seinem weit entfernten Aufenthalte sich nie genähert hat.

Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genusse der Freyheit, die Idee eines Freyen; aus dem Genusse des Lebens, die Idee eines Lebendigen; aus dem Genusse des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes.

Wie die lebendige Philosophie, oder die Denkungsart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergiebt; so ergiebt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprunge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen.

Alle Geschichte geht in Unterricht und Gesetze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her. Nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie jetzt aus Mutterleibe geboren werden: so

mußte Etwas sich ihrer annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen, und noch ehe denn sie waren.

Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann, da sank jede Tugend, da brach das Laster durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen, als nachdem es sich von Leidenschaft bethören ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ket-

ten legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey.

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählich in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beym Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto

unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

— — Silber und Gold erspäht der Mensch,
bringt Erz aus der Erden und die Nacht ans Licht,
aber wo findet er Weisheit?
wo ist Verstandes Ort?
Im Lande der Lebenden ist sie nicht;
der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir!
und das Meer schallt wieder: ist nicht in mir! —
Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verstand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie wohnt.
Er schaut die Enden der Erden,
Er schaut, was unter dem Himmel —
Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß

und gab Gesetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da sah er sie und zählte sie
und forschte sie tief und bestimmte sie,
und sprach zum Menschen: dir ist die Furcht
des Herrn Weisheit,
und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt? — Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?

Ich will nicht in dich dringen, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere siehet: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seyen was

wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkührlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine überall was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er denn nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt: so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„Wir haben einen Freund in uns — ein zar„tes Heiligthum in unserer Seele, wo die Stimme „und Absicht Gottes lange Zeit sehr hell und klar „wiedertönet. Die Alten nannten sie den Dämon, „den guten Genius des Menschen, dem sie mit so „vieler Jugendliebe huldigten, mit so vieler Ehr„furcht folgten. Christus begreifts unter dem kla„ren Auge, das des Lebens Licht ist und den gan„zen Leib licht macht. David bittet darum, als

„um den guten, freudigen Lebensgeist, der ihn auf „rechter ebener Bahn führe u. s. Mögen wirs nun „Gewissen, innern Sinn, Vernunft, den λογον in „uns nennen, oder wie wir wollen; genug, es „spricht laut und deutlich, zumal in der Jugend, „ehe es durch wilde Stimmen von aussen und in„nen, durch das Gebrause der Leidenschaft, und „das Geschwätz einer klügelnden Unvernunft allmäh„lich geschweigt oder irre gemacht wird. Wehe dem, „bey dem es so stumm und irre gemacht ward! inson„derheit dem Jünglinge und Kinde! Er wird allmählich „ohne Gott in der Welt, geht wie ein irres Schaaf „umher, ohne gesunden moralischen Sinn, ohne das „*Θειον* in Einer Sache des Lebens an sich und an„dern zu fühlen. Nur so viel haben wir von Gott „und seiner Vorsehung, als wir beyde lebendig er„kennen, im Einzelnen und Allgemeinen. Je mehr „wir es (ohne Schwärmerey und Seelenkälte) thä„tig ersehen, wie und wozu er mit uns handle? „desto mehr ist er Unser, unser allein. Laß nun einen „Schwätzer und Zweifler dagegen sagen, was er will: „Erfahrung geht über Geschwätz und Zweifel*).“

---

*) Herder's Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter Theil. S. 89. 90.

Noch einmal: der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

Daß alles was geschieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeusserliches mit Innerlichem verwechseln, Gestalt für Sache, Schein für Wesen halten mag, so weiß er doch von beydem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeusserliches aner-

kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheissungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermassen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es war alles gut. „Wahrer und faßlicher,“ sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte diese Handlung unserer

„Vernunft nicht gemacht werden. Denn dieß ist der „einzige Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung „findet: der Allmächtige wollte und es ward. Zu„gleich ist dieß die Grenze aller Philosophie, die „Grenze, wo auch Newton ehrerbietig stehen blieb; „und der Philosoph dem es zu klein däucht, bey „diesem göttlichen Willen stehen zu bleiben, sondern „hierüber hinaus von Ursache zu Ursache ins Un„endliche fortzugehen, und selber Welten zu bauen „sich vermißt, der wird sich in ewigen Finsternissen „verirren, wo er endlich den Schöpfer selbst verlie„ren wird.“

Dieß ist die Herrlichkeit des Herrn, das Antlitz Gottes, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm — dem er Odem gab aus seinem Munde — durch Gefühle seines eigenen Lebens, seiner eigenen Seligkeit . . . O, daß ich stark und schnell wäre ihn zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Liebe, der Gottes Seligkeit!

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr einer der Deinigen genannt, und ein treuer Mensch gescholten zu werden; — laß mich, thörichter Lavater, mein Werk mit einem Wort aus Deinem frommen aufrichtigen Munde segnen und versiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen, der „Wahrheit Zeugniß zu geben. Siehe da „deinen großen Beruf, Mensch! du allein Wahr- „heitfähiges königliches Erdengeschöpf! Jeder Sterb- „liche sieht einen Theil der alles erfreuenden Wahr- „heit, und sieht ihn auf eine besondere Weise, wie „ihn kein anderer Sterblicher sehen kann. Jedem „erscheint das Universum durch ein eigenes Medium. „Zeugen, wie uns, in unserm Gesichtspuncte, die „Dinge vorkommen, heißt königlich denken und han- „deln. Das ist, Menschenberuf und Menschenwürde! „Durch dieß redliche Zeugniß wirst du am meisten „auf die Menschheit wirken; die dir ähnlichsten am „kräftigsten anziehen und unter sich vereinigen — „die dir unähnlichen von dir scheiden, entfernen und „unter sich wider dich selbst und wider alle deines „gleichen vereinigen — mithin dem unerkannten „großen, ersten und letzten Zwecke der Schöpfung

„und der Fürsehung, höchstmögliche Vereinigung
„alles Vereinbaren, kräftig beförderlich seyn . . .

„Wer alles so siehet, wie's sich ihm darstellt;
„nichts anders sehen will, als es sich ihm darstellt;
„wer die Wahrheit, alles gute, was sich ihm zeigt,
„auf sich frey wirken läßt, ohne laut oder leise,
„öffentlich oder heimlich, unmittelbar oder mittelbar
„demselben entgegen zu wirken — Wer sich gegen
„die Wahrheit bloß passiv verhält — Ihr weder
„offensiv noch defensiv widersteht — Wer nichts will,
„als was Sie will — Sie die Wahrheit, die
„wahre Natur der Dinge — Und ihr Verhältniß
„zu uns — Sie die alles erleuchtende Vernunft
„aller Vernunft — Wer nicht aus Eigensinn, oder
„Eigenliebe, nicht aus Hastigkeit, nicht aus Träg-
„heit, nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey
„— abspricht eh' er Sie gehört hat — Wer nie
„vor reifer, ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung
„urtheilt; auch wenn er geurtheilt hat, für alle Zu-
„rechtweisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenk-
„sames Herz hat — Wer sich der Wahrheit freut,
„wo und wann und wie und bey wem, und durch
„wen er sie immer finden mag — sich nicht berüh-

„ren läßt vom Irrthum im Munde des Herzens-
„freundes — Die Wahrheit mit offenen Armen von
„den Lippen des Todfeindes heraushebt und an sein
„Herz drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung
„hochhält, nie wieder, nie ohne Ueberzeugung han-
„delt, urtheilt, spricht — Der ist der redliche
„Rechtschaffene; eine Ehre der Menschheit — Er
„ist aus der Wahrheit. Christus würd' ihn einen
„Sohn der Wahrheit nennen.“

Ende der ersten Abtheilung.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Friedrich Heinrich, 1743-1819

Friedrich Heinrich Jacobi's Werke

Bd.: 4,1.

Leipzig (1819)

Opp. 501 c-4,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10604225-5